مکمل و مدلل

# تحقیقاتِ فقہیہ

جلد اول

تالیف


حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور سنجرپور اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبدالحلیم صاحب جونپوری


تعلیق وتخریج

مفتی عبدالنور قاسمی حبیبی


ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دارالعلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجرپور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

# تحقیقات فقہیہ

مکمل و مدلل

(جلد اول)

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

تعلیق وتخریج

مفتی عبد النور قاسمی حبیبی

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

نام کتاب : تحقیقات فقہیہ (جلد اول)

مصنف : حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

سن اشاعت اول : ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۰۰۷ء

سن اشات دوم : ۲۰۲۳ء

صفحات : ۲۴۸

قیمت : ۲٦۰

ناشر : مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور
پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

ملنے کا پتہ

۱- مکتبہ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڈھ، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم









# فہرست



| | |
|---|---|
| پیش لفظ | ۱۵ |
| تقریظ: حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہ العالی | ۱۹ |
| **اصولی مباحث** | ۲۳ |
| ☆احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت: | ۲۵ |
| ضعیف حدیث کی تعریف | ۲۵ |
| حدیث ضعیف کا حکم | ۲۵ |
| حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط | ۲۶ |
| حدیث موضوع کی تعریف | ۲۷ |
| حدیث موضوع کا حکم | ۲۷ |
| حدیث ضعیف متلقی بالقبول کی تعریف | ۲۷ |
| حدیث ضعیف متلقی بالقبول کا حکم | ۲۸ |
| علامہ سیوطی کی رائے | ۲۹ |

| | |
|---|---|
| تعدد طرق سے انجبار ضعف کی تفصیل | ۲۹ |
| خلاصۂ کلام | ۳۰ |
| احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم | ۳۱ |
| حدیث ضعیف رائے وقیاس پر مقدم ہے | ۳۱ |
| ابن قیم وابن تیمیہ کی رائے | ۳۲ |
| حضرت امام شافعی کی رائے | ۳۲ |
| حضرت مولانا عبدالحئ صاحب کی رائے | ۳۳ |
| خلاصہ بحث | ۳۳ |
| احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کے شرائط | ۳۳ |
| فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم | ۳۴ |
| ☆ اجتہادات ائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت: | ۴۱ |
| تقلید کی تعریف | ۴۳ |
| تقلید کی تقسیم | ۴۴ |
| تقلید کا ثبوت قرآن کریم سے | ۴۴ |
| تقلید اور حدیث | ۴۵ |
| عہد صحابہ میں تقلید شخصی کا ثبوت | ۴۷ |

| | |
|---|---|
| تقلید مطلق کی کھلی اجازت اتباع ہوی کو ہوا دینا ہے | ۴۹ |
| تقلید شخصی کے بارے میں امام نووی کی رائے | ۵۰ |
| اختلاف ائمہ اور اس کے اسباب | ۵۱ |
| احادیث میں اختلاف کے دیگر اسباب | ۵۲ |
| ائمہ اربعہ اختلاف رائے کے باوجود برحق ہیں | ۵۴ |
| مقلد تقلید میں بااختیار ہے | ۵۵ |
| دوسرے فقہ کی طرف جزوی انتقال | ۵۶ |
| شریعت نے حرج وتنگی میں مبتلا نہیں کیا | ۵۶ |
| مقلدین کے لئے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کے شرائط | ۵۸ |
| ابن ہمام کی رائے | ۵۹ |
| تینوں آراء کا ایک جائزہ | ۶۰ |
| ضرورت کی بناء پر عدول | ۶۱ |
| افتاء بمذہب الغیر کی اجازت کے شرائط | ۶۲ |
| علامہ شامی کی رائے | ۶۲ |
| حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے | ۶۳ |
| مولانا عبدالحیؒ کی رائے | ۶۳ |

| | |
|---|---|
| حضرت تھانوی کی رائے | ۶۳ |
| حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی رائے | ۶۴ |
| حاصل بحث | ۶۴ |
| خلاصۂ کلام | ۶۵ |
| ☆سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کی تحقیقی بحث: | ۹۵ |
| سد الذرائع کا معنی کیا ہے؟ | ۹۵ |
| سد ذریعہ کی شرعی حقیقت | ۹۶ |
| ذریعہ اور سبب کے درمیان فرق | ۹۸ |
| سد ذرائع کی حجیت کے سلسلے میں ائمہ کے اختلافات | ۱۰۰ |
| سد ذرائع کے مختلف ذرائع | ۱۰۱ |
| ائمہ اربعہ کے نزدیک سد الذرائع کی حجیت | ۱۰۴ |
| من أمثال الحنفية | ۱۰۵ |
| من أمثال المالكية | ۱۰۵ |
| من أمثال الشافعية | ۱۰۵ |
| من أمثال الحنابلة | ۱۰۶ |
| امام قرافی کے نزدیک فتح الذرائع | ۱۰۷ |

| | |
|---|---|
| دور حاضر میں سد الذرائع کی مثالیں | ۱۰۸ |
| سد ذرائع کے استعمال کرنے کا طریقہ | ۱۰۹ |
| مصالح مرسلہ کا مفہوم کیا ہے؟ | ۱۰۹ |
| اصطلاحی معنی | ۱۱۰ |
| مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں حضرات ائمہ کی آراء | ۱۱۲ |
| مصالح مرسلہ پر عمل کی مثالیں | ۱۱۳ |
| من أمثال المصالح المرسلة فی عهد الصحابة | ۱۱۳ |
| من أمثال المصالح المرسلة فی عهد التابعین | ۱۱۴ |
| من أمثال المصالح المرسلة فی المذاهب الاربعة | ۱۱۵ |
| من المذهب الحنفی | ۱۱۵ |
| من المذهب الشافعی | ۱۱۶ |
| من المذهب الحنبلی | ۱۱۷ |
| من المذهب المالکی | ۱۱۸ |
| استحسان کا مفہوم کیا ہے؟ | ۱۱۹ |
| قرآن سے مؤید ہونے کی ایک مثال | ۱۲۱ |
| حدیث پاک سے مؤید ہونے کی ایک مثال | ۱۲۲ |

| | |
|---|---|
| ☆ ضرورت وحاجت کے مباحث: | ۱۲۳ |
| ضرورت کا حکم | ۱۲۳ |
| حاجت کی تعریف | ۱۲۴ |
| ضرورت اور حاجت میں فرق | ۱۲۵ |
| ضرورت کا اعتبار ہے لیکن کب؟ | ۱۲۶ |
| محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل | ۱۲۶ |
| محرمات میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کے حدود | ۱۲۷ |
| ضرورت معتبرہ کے شرائط | ۱۲۸ |
| ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت | ۱۲۹ |
| ضرورت کے اعتبار کے دواعی | ۱۲۹ |
| عرف اور عموم بلوی کی حیثیت | ۱۲۹ |
| ضرورت کا دائرۂ اعتبار | ۱۳۰ |
| حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی معتبریت | ۱۳۱ |
| ضرورت واباحت میں فرق | ۱۳۱ |
| علاج ومعالجہ کی حاجت ضرورت میں داخل ہے؟ | ۱۳۲ |
| ضرورت وحاجت کی تشریح جو اسلاف نے کی ہے وہی انسب ہے | ۱۳۲ |

| | |
|---|---|
| ضرورت عامہ وخاصہ کا مفہوم اعتباری | ۱۳۲ |
| ☆ عرف وعادت کی اصولی تشریح: | ۱۴۵ |
| عرف کے اقسام ثلاثہ | ۱۴۵ |
| اجماع کے اقسام اور اس کے احکام | ۱۴۶ |
| عرف کے اقسام لفظی وعملی | ۱۴۷ |
| عرف کی دو قسمیں عام وخاص | ۱۴۸ |
| عرف عام وخاص کی تاثیر | ۱۴۹ |
| جمہور امت کے معمول کا حکم | ۱۴۹ |
| عرف وعادت کے معتبر ہونے کے دلائل | ۱۵۰ |
| عرف لفظی وعملی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے؟ | ۱۵۱ |
| عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں | ۱۵۲ |
| عرف عام اگر نص کے معارض ہو؟ | ۱۵۳ |
| جو منصوصات عرف پر مبنی ہوں تبدیلی عرف اس میں مؤثر نہیں | ۱۵۳ |
| عرف کا تصادم جب قیاس سے ہو؟ | ۱۵۴ |
| اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو | ۱۵۵ |
| کیا عرف کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے؟ | ۱۵۵ |

| | |
|---|---|
| ☆ الکحل اور خمر کی تحقیق: | ۱۶۵ |
| الکحل کی حقیقت وماہیت | ۱۶۶ |
| دلائل نجاسات | ۱۶۹ |
| خمر بذات خود نجس ہے | ۱۷۱ |
| ہر مسکر کے لئے نجس ہونا لازم نہیں؟ | ۱۷۳ |
| لفظ نجس کا مفہوم ومصداق | ۱۷۶ |
| رجس ونجس کے مابین فرق | ۱۷۹ |
| لفظ نجس واضح اور حقیقی ہے | ۱۸۱ |
| لفظ رجس اور نجس میں عموم خصوص کی نسبت ہے | ۱۸۲ |
| **عباداتی مباحث** | ۱۸۳ |
| ☆ برطانیہ میں عشاء اور صبح صادق کی ابتداء کب سے مانی جائے: | ۱۸۵ |
| حرج کی صورتیں | ۱۸۸ |
| ☆ اقامت (تکبیر) میں حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنے کا مسئلہ: | ۱۹۵ |

| | |
|---|---|
| ☆ نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال آنا کیا مفسد صلوۃ ہے؟ | ۱۹۷ |
| ☆ رفع یدین وعدم رفع کی تفصیلی بحث اور بیس رکعت تراویح کا مسئلہ: | ۱۰۹ |
| ☆ جواثی میں جمعہ کی تحقیق: | ۲۱۷ |
| ☆ کیا سعودی عربیہ کی رویت ہلال انگلینڈ میں معتبر ہوگی؟ | ۲۲۷ |
| نقل مضمون | ۲۳۱ |
| رمضان کے آغاز کے اعلان میں تاخیر اور اس کے دلچسپ نتائج | ۲۳۹ |
| اسی موضوع سے متعلق کچھ مزید | ۲۴۰ |
| ☆ تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم | ۲۴۵ |


حیاتِ
حبیب الامت


حیاتِ
حبیب الامت


حیاتِ
حبیب الامت


حیاتِ
حبیب الامت

# پیش لفظ

علمی و تحقیقی کام مشکل ترین اور اہم ترین کاموں میں سے ہے، یہ کام وہی کر سکتا ہے جو علمی گہرائی و گیرائی کے ساتھ مطالعہ کی وسعت رکھتا ہو اور اس نے اپنی زندگی کے لمحات کتابوں کے مطالعہ کے لئے وقف کر دیا ہو، ہر کس و ناکس کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ تحقیقی میدان میں قدم رکھ سکے بالخصوص فقہ جیسے عظیم فن پر قلم اٹھانا اور تحقیقی کام کرنا انتہائی نازک اور مشکل ترین کام ہے۔

لیکن اس خادم نے اپنے بڑوں کی تربیت میں رہ کر جو کچھ ان سے اکتساب فیض کیا وہ یقیناً اس خادم کے علمی میدان کا قیمتی سرمایہ ہے جس کے نتیجہ میں درس و تدریس کی ہمہ جہت مصروفیت کے باوجود افتاء نویسی، تصنیفی و تالیفی کام اور علمی و تحقیقی مشغلہ سے اپنے کو الگ نہیں رکھا۔

جس کا نتیجہ یہ ہے کہ الحمد للہ میزان سے لے کر دورۂ حدیث اور افتاء اور تخصص فی الحدیث تک تدریس کی سعادت اللہ تعالیٰ نے نصیب فرمائی۔ اور الحمد للہ ہر فن کی کتابوں کی تدریس کا اللہ نے موقع میسر فرمایا۔ اسی کے ساتھ شروع ہی سے اپنا مزاج تصنیف و تالیف کا رہا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ الحمد للہ اب تک چالیس کتابیں طبع ہو کر منظر عام پر آچکی ہیں اور اہل علم عوام و خواص، اصاغر و اکابر کے

ہاتھوں میں پہونچکر خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔

زندگی کے اس طویل عرصہ میں مختلف اوقات میں ہندوستان کی معتبر فقہی اکیڈمیوں کی طرف سے علمی سوالات آتے رہے جس میں ہندوستان کی مشہور ومعروف، فعال ومتحرک اکیڈمی (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) اور ادارۃ المباحث الفقھیہ دہلی کے جدید مسائل وموضوعات پر سوالات آتے رہے جس کا جواب یہ خادم پوری علمی کاوش کے بعد تحقیقی انداز میں مقالہ کی شکل میں پیش کرتا رہا اور ان مقالات کو اکابرین وقت قدر کی نگاہوں سے دیکھتے رہے اور خادم کی پذیرائی کرتے رہے تا آنکہ اس کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ اور مواد مقالات کی شکل میں جمع ہوگیا۔

جب ان مقالات پر تلامذہ اور نوجوان فضلاء کی نظر پڑی اور ان مقالات سے انہوں نے استفادہ کیا تو ان کا اصرار اس کی طباعت کے لئے شروع ہوگیا بالآخر مجبور ہوکر ان عزیزوں کی خاطر اس کی اشاعت کی اجازت دینی پڑی اور اس مجموعہ کا نام ''تحقیقات فقہیہ'' رکھا گیا۔

اللہ پاک جزاء خیر عطا فرمائے عزیزم مفتی عبد النور سلمہ کو کہ انہوں نے بہت عرق ریزی کے ساتھ ان مقالات کی تحقیق وتعلیق وتخریج کا کام انجام دیا اور ہر مقالہ میں مذکور تمام مندرج وغیر مندرج عبارتوں کے حوالات جمع کردیئے، اس طرح ان کی کاوش نے ان مقالات میں چار چاند لگادیئے۔

تحقیقات فقہیہ دو جلدوں پر مشتمل ہے اور اس میں ایک عنوان اصولی مباحث کا ہے جس کے تحت چھ مقالات ہیں، اس کے بعد دوسرا عنوان عباداتی

مباحث کا ہے جس کے تحت پندرہ مقالات ہیں، تیسرا عنوان معاشرتی مباحث کا ہے جس کے تحت آٹھ مقالات ہیں، چوتھا عنوان اقتصادی مباحث کا ہے جس میں سات مقالات ہیں، پانچواں عنوان طبی مباحث کا ہے جس کے تحت پانچ مقالات ہیں، چھٹا عنوان متفرقات کا ہے جس کے تحت دو مقالات ہیں۔

اس طرح یہ کتاب چھ عناوین اور تینتالیس مقالات پر مشتمل ہے جس میں کچھ مقالات قصیر اور زیادہ تر طویل ہیں اور ہر عنوان کے تحت الحمدللہ سیر حاصل بحث کی گئی ہے جس کے نتیجہ میں یہ کتاب عوام سے زیادہ خواص بالخصوص اہل افتاء کے لئے کارآمد ہے۔

اس خادم کو امید ہے کہ سابقہ کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی جب خواص کے ہاتھوں میں پہونچے گی تو ان سے خراج تحسین حاصل کئے بغیر نہیں رہے گی۔

خادم کی دعاء ہے کہ اللہ پاک اس علمی و تحقیقی کام کو امت کے لئے دینی رہبری کا ذریعہ بنائے اور اس خادم کے لئے اپنی رضاء اور نجات اخروی کا سبب بنائے۔

فقط

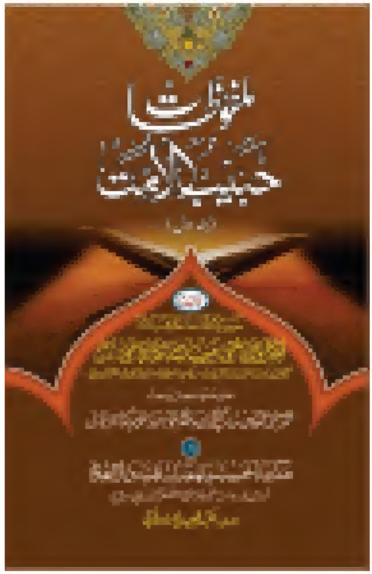
مفتی حبیب اللہ قاسمی

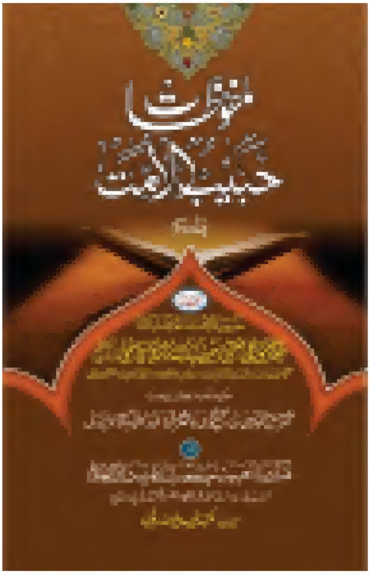
خادم الحدیث والافتاء بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ

دارالعلوم مہذب پور، سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

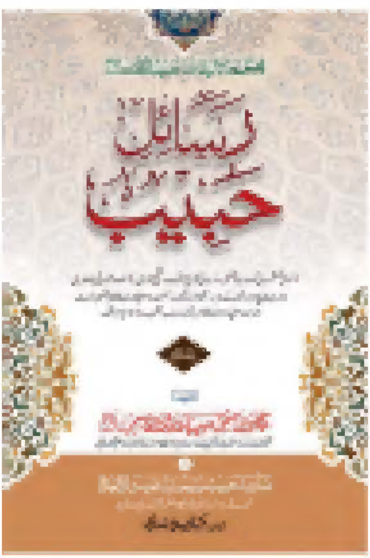
۲۷ر جمادی الاولیٰ ۱۴۴۴ھ مطابق ۲۲ر دسمبر ۲۰۲۲ء

یوم پنجشنبہ (شب جمعہ)


ملفوظات
حبیب الامت


ملفوظات
حبیب الامت


رسائل
حبیب


رسائل
حبیب

# تقریظ

## حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہ العالی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دو ذمہ داریاں خاص طور پر علماء سے متعلق ہیں، ایک امت کو فکری اور علمی انحراف سے بچانے اور ان کو صراط مستقیم پر قائم رکھنے کی، دوسرے ہر عہد میں جو مسائل پیدا ہوں، ان کے بارے میں احکام شرعیہ کی تحقیق، اور کتاب وسنت کے نصوص کی تطبیق کی، پہلی ذمہ داری کو حدیث میں ''تجدید'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور دوسروں کے ذریعہ پورے نظام حیات کو قرآن وحدیث کا عطر کشید کر کے اس طرح مرتب فرما دیا ہے کہ اب از سر نو اجتہاد کی آواز بلند کرنا، ناسمجھی کی بات ہوگی، کیونکہ جو عمارت مکمل ہو چکی ہو اس کو منہدم کر کے از سر نو اس کی تعمیر کرنا عقلمندی کی بات نہیں، لیکن ہر دور میں جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور مختلف اسباب کے تحت زندگی میں تبدیلیاں آتی ہیں، ان کو حل کرنا اور امت کی رہنمائی کرنا علماء کی ایسی ذمہ داری ہے جنہیں ان کے سوا کوئی اور انجام نہیں دے سکتا اور جو ان کا فریضۂ منصبی ہے۔

اللہ کا شکر ہے کہ علماء اور ارباب افتاء نے کبھی اس فریضہ سے پہلو تہی نہیں کی، انہوں نے ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کیا

ہے، اور قرآن وحدیث، صحابہ کا تعامل اور سلف صالحین کے اجتہادات کو ان اہم مسائل میں اپنے غور وفکر کی بنیاد بنایا ہے، مسلمان ہند کے لیے یہ بات قابل افتخار ہے کہ گو اس ملک میں مسلمانوں کے اقتدار کا سورج غروب ہوگیا، لیکن اس کے باوجود ہمارے بزرگوں نے اپنا خون جگر جلا کر یہاں اسلام اور علوم اسلامی کی آب وتاب کو باقی رکھا، اور ایسی رہنمائی کی جو نہ صرف مسلمانان ہند کے لیے چراغ راہ ثابت ہوئی بلکہ عالم اسلام کے علماء نے بھی اس سے فائدہ اٹھایا۔

جدید مسائل پر قلم اٹھانا نسبتا دشوار بھی ہے اور نازک بھی، موجودہ علماء میں جن حضرات کو اس کی توفیق میسر آئی ہے، ان میں ایک نام حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی، زیدت حسناتہ کا ہے، وہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمیناروں کے اہم شرکاء میں ہیں، وہ سمینار کے اکثر سوالات کے جوابات لکھتے رہے ہیں اور ان کے جوابات سے اہل علم نے فائدہ اٹھایا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مفتی صاحب کو کہ انہوں نے ان تحریروں کو بڑی خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، ان میں چھ مقالات اصولی مسائل سے متعلق ہیں جو اسلامی قانون میں عرف وعادت کی اہمیت واثرات اور فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت کے مصداق نیز ضرورت سے متعلق اصولی احکام اجتہاد ائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت، سد ذرائع اور مصالح

مرسلہ کی تحقیقی بحث اور الکحل وخمر کی تحقیق پر ہیں، پندرہ مقالات عبادات سے متعلق ہیں جن کا موضوع ''زکوۃ''، ''اراضی ہند کی شرعی حیثیت'' اور ''حج وعمرہ سے متعلق نئے مسائل''، ''زکوۃ کے مسائل'' کے ساتھ دیگر اہم مسائل سے متعلق ہیں، سماجی زندگی سے متعلق آٹھ موضوع'' نکاح میں شرط لگانے کا حکم'' اور ''حالت نشہ کی طلاق''، ''کفاءت کی شرعی حیثیت''، ''ولایت نکاح'' بھی اس مجموعہ میں شامل ہے، سات موضوعات معاشی اور اقتصادی احکام سے متعلق ہیں، ان میں ''ہندوستان کی شرعی حیثیت'' اور ''انٹرسٹ کے شرعی حکم'' پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، اس کے علاوہ ''قسطوں پر خرید وفروخت'' اور ''دوملکوں کی کرنسیوں کے باہم تبادلہ''، نوٹ کی شرعی حیثیت'' پر بھی گفتگو کی گئی ہے، وہ تحریریں عالمی حالات کے پس منظر میں ہیں، ایک ''غیر مسلم مما لک میں آباد مسلمانوں کے مسائل'' پر اور دوسری ''دہشت گردی کی حقیقت''، ان تحریروں کے علاوہ ''انٹرنیٹ اور جدید آلات کے دینی مقاصد کے لئے استعمال'' پر بھی ایک اہم تحریر اس مجموعہ میں شامل ہے، اس طرح یہ علوم تحقیقات کا ایک قیمتی خزانہ بن گیا ہے۔

محبّ گرامی حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب نے درسگاہ علم سے بھی کسب فیض کیا ہے اور بزرگوں کی نظر سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، اس قران السعدین کی وجہ سے ان کی فقہی آراء میں گہرائی بھی ہے، اعتدال بھی اور احتیاط بھی، وہ

حبیب ہیں اور محبوب بھی، بزرگوں کے بھی محبوب، دوستوں کے بھی اور عزیزوں کے بھی، خدا کرے کہ ان کی فقہی تحریروں کا یہ گراں قدر مجموعہ بھی محبت کی نظر سے پڑھا جائے۔ ربنا تقبل منا إنک أنت السميع العليم۔

**خالد سیف اللہ رحمانی**

خادم اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

(نزیل دار العلوم مہذب پور)

۵؍صفر ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۴؍فروری ۲۰۰۷ء

# اصولی مباحث

# احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت

## ضعیف حدیث کی تعریف:

ضعیف حدیث وہ حدیث ہے جس میں وہ شرائط کلیۃً یا جزیۃً نہ پائے جائیں جو حدیث صحیح وحسن کے لیے ضروری ہیں (مقدمہ شیخ عبدالحق:۵۴)

حدیث میں ضعف عموماً یا تو سند کی ابتداء یا انتہاء سے ایک یا دو یا اس سے زائد راویوں کے ساقط ہوجانے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے خواہ، یہ حذف واسقاط ایک ہی جگہ سے لگاتار ہو یا متعدد جگہوں سے ہو، یا ائمہ جرح وتعدیل کا کسی راوی حدیث کے متعلق طعن و جرح کرنا، خواہ یہ طعن و جرح راوی کی عدالت و دیانت سے متعلق ہو یا اس کے حافظہ وضبط حدیث سے متعلق ہو، اس اعتبار سے اسباب جرح وضعف کی بہت سی قسمیں ہوجائیں گی، مثلاً راوی کے متہم بالکذب ہونے کا طعن یا فحش غلطی یا فاسق ہونا وغیرہ۔

## حدیث ضعیف کا حکم:

حدیث ضعیف کا اجمالی واصولی حکم یہ ہے کہ فی الجملہ اس کی روایت کی بھی اجازت ہے اور اس پر عمل کی بھی گنجائش ہے، ابن صلاحؒ اپنے مقدمہ میں تحریر

فرماتے ہیں:"اعلم أن الحديث الموضوع شر الأحاديث الضعيفة ولاتحل روايته لأحد علم حاله بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يحتمل صدقها في الباطن" (مقدمہ ابن الصلاح:۴۷)۔

اورامام نوویؒ اپنی کتاب "التقریب" میں فرماتے ہیں:"يجوز عند أهل الحديث"، في الأسانيد الضعيفة و رواية ما سوى الموضوع من الضعيف والعمل به من غير بيان ضعفه" (التقریب علی التدریب:۱/۲۹۸)۔

## حدیث ضعیف پرعمل کے شرائط:

پہلی شرط: یہ ہے کہ ضعف شدید نہ ہو، مثلاً موضوع نہ ہو، اسی طرح اور بھی بعض صورتیں اس کے تحت آتی ہیں، یعنی راوی متہم بالکذب نہ ہو۔

دوسری شرط: حدیث ضعیف کا مضمون شریعت کے کسی اصل کلی یا قاعدہ کے تحت آتا ہو۔

تیسری شرط: حدیث ضعیف پرعمل حدیث کے ثبوت کے یقین واعتماد کے ساتھ نہ کیا جائے، بلکہ احتیاطاً عمل کیا جائے، چنانچہ علامہ سخاویؒ وغیرہ نے ان شرائط کوذکر کیا ہے:"الأول أن يكون لاضعيفًا غير شديد، والثاني أن يكون مندرجاً تحت أصل عام، والثالث أن لايعتقد عند العمل به ثبوته، لئلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم مالم يقله" (القول البدیع:۲۱۵،تدریب الراوی:۱/۲۹۹)۔

## حدیث موضوع کی تعریف:

موضوع وہ من گڑھت بات ہے جس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جائے "هو الكذب المختلق الموضوع المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم" (تیسیر مصطلح الحدیث:۸۸)۔

## حدیث موضوع کا حکم:

حدیث موضوع کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا ناجائز ہے اور اس کی روایت بھی ناجائز ہے، البتہ لوگوں کو موضوع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے نقل کرنا درست ہے۔"واتفقوا على تحريم رواية الموضوع إلا مقروناً ببيانه" (شرح نخبۃ للعسقلانی:۵۹)۔

جس حدیث کے راویوں میں سے کوئی بھی راوی واضع حدیث یا کذاب فی الحدیث ہو وہ حدیث موضوع سمجھی جائے گی اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو موضوع قرار دیا جائے، لیکن وضع کا حکم لگانا ظن غالب کے اعتبار سے ہوگا قطعی ویقینی نہیں، جیسا کہ "رسالہ میزان الحدیث" میں ہے۔

## حدیث ضعیف متلقی بالقبول کی تعریف:

حدیث ضعیف منجبر سے مراد وہ احادیث ہیں جو اصلاً ضعیف ہوں، لیکن

دوسرے اموروقرائن سے اس کی تائیدوتقویت حاصل ہوتی ہو، جس سے اس کے ضعف کی تلافی ہوجائے اور وہ حدیث ضعیف کے مرتبہ سے نکل کر ''حسن لغیرہ'' کے درجہ میں داخل ہوجائے۔

چنانچہ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: ''الحسن لغیرہ أصله ضعیف، وإنما طراء علیه الحسن بالعاضد الذی عضد'' (فتح المغیث: ۶۵)۔

## حدیث ضعیف متلقی بالقبول کا حکم:

ایسی ضعیف احادیث جن کی تائیدوتقویت خارجی اموروقرائن سے حاصل ہوان سے بالاتفاق فضائل، مسائل اوراحکام میں احتجاج واستدلال درست ہے (رسالہ میزان الحدیث: ۶۴)۔

حدیث ضعیف کے ضعف کوختم کرنے والے اوراس کوتقویت پہنچانے والے بہت سے اموروقرائن ہیں جن میں سے کچھ کوہم ذکر کرتے ہیں:

الف۔ تعدد طرق، یعنی وہ حدیث ایک سے زائد سندوطرق سے مروی ہو۔

جب کوئی حدیث ایک سے زائد دو یا تین یا اس سے زیادہ طرق واسناد سے مروی ہوگی تو یہ دلیل ہے کہ مذکورہ حدیث واضع اورنفس الامر میں ضرور ثابت وموجود ہے جیسا کہ ''رسالہ میزان الحدیث: ۶۴'' کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ ضعیف حدیث کا مضمون قرآن کی آیت کے مطابق ہو۔

ج۔ ضعیف حدیث کا مضمون کسی قول صحابی کے مطابق ہو۔

د۔ ضعیف حدیث کسی شرعی ضابطہ وقاعدہ سے مطابقت رکھتی ہو۔

## علامہ سیوطی کی رائے:

چنانچہ علامہ سیوطی وغیرہ نے ابوالحسن مالکیؒ کا ارشاد نقل کیا ہے:"قد يعلم الفقيه صحة الحديث إن لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله، و بعض أصول الشريعة فيعلمه و يدل على قوله العمل به" (اجوبۃ الفاضلۃ:۲۳۱)۔

تعدد طرق، یعنی ایک سے زائد سندوں سے مروی ہونا اس سلسلہ میں مفید و معتبر ہے، اگر کوئی ضعیف حدیث ہے اور دوسری سند کے ساتھ وہی حدیث مروی ہے اور دوسری سند بھی ضعیف ہے، یا اسی صحابی سے مروی ہو جس صحابی سے پہلی سند میں مروی ہے تب بھی پہلی سند سے مروی ضعیف حدیث کو تائید و تقویت حاصل ہو جائے گی، نیز یہ ضروری نہیں کہ دو سندوں سے مروی ایک حدیث کے الفاظ متحد ہوں، البتہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ اصل ضعیف جس کی تقویت مطلوب ہے اس کا متابع اس سے فائق ہو یا برابر، یعنی اس سے کم نہ ہو ورنہ تقویت حاصل نہیں ہوگی (فتح المغیث:۱۷-۶۳،قواعد فی علوم الحدیث:۲۴)۔

## تعدد طرق سے انجبار ضعف کی تفصیل:

تعدد طرق سے ہر قسم کی ضعیف احادیث کو تقویت حاصل نہیں ہوگی،

بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر کوئی ضعیف حدیث محض کسی راوی کے سوء حفظ یا اختلاط یا تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہے حالانکہ راوی سب ثقہ ہیں تو تعدد طرق اس ضعف کو دور کردے گا اور سوء حفظ وغیرہ کی کمی پورا کردے گا۔

اور اگر کوئی حدیث راوی کے متہم بالکذب یا فحش غلطی یا فسق راوی یا شذوذ کی وجہ سے ضعیف ہے تو تعدد طرق اس ضعیف کو قوی نہیں بنا سکتا (رسالۃ میزان الحدیث:٦۴)۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس ضعیف حدیث کا ضعف شدید نہ ہو، کیونکہ اگر ضعف شدید ہوا تو تعدد طرق سے اس کا ضعف ختم نہیں ہوگا، اسی طرح وہ ضعیف حدیث ادلہ شرعیہ اور نصوص شرعیہ کے معارض ومخالف نہ ہو۔

اور اس کی تائید وتقویت دوسری سند وطرق سے ہو تب تعدد طرق مفید ہوگا، ورنہ نہیں "لیس کل ضعیف یصلح لذلک" (قواعد فی علوم الحدیث:۲۵)۔

## خلاصۂ کلام:

بہرحال بعض احادیث ضعیفہ کو قرائن ملنے سے تقویت ملتی ہے اور بعض احادیث ضعیفہ کو نہیں ملتی، جن احادیث ضعیفہ کو تقویت ملی ہے وہ یہ ہیں: مرسل، معلق، مختلط، سیء الحفظ کی روایت، مدلس کی روایت۔ (نزہۃ النظر:۵۱) باقی متہم بالکذب فحش غلط۔

فسق راوی، ان وجوہات سے پیدا شدہ ضعف کا انجبار تعدد طرق

وقرائن سے نہیں ہوگا۔

## احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم:

اس مسئلہ میں مجتہدین واصولین کی معروف ومشہور رائے یہی ہے کہ احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال واحتجاج درست نہیں، باقی فضائل میں چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اور جن حضرات سے احادیث ضعیفہ سے استدلال کی گنجائش ملتی ہے ان کے یہاں اس سے مراد ''حسن لغیرہ'' ہے، ضعیف محض مراد نہیں، چونکہ ابتداء عہد میں ''حسن لغیرہ'' کو بھی ضعیف ہی کی ایک قسم شمار کیا جاتا تھا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ابن العربی، ابن قیم رحمہم اللہ نے یہی توجیہ فرمائی ہے۔ (منہاج السنۃ النبویۃ: ۲/۱۹۱، فتاوی شیخ الاسلام: ۱/۲۵۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۶۱ و۶۲)۔

## حدیث ضعیف رائے وقیاس پر مقدم ہے:

لیکن ایک دوسری رائے یہ بھی معروف ہے جس کو ابن حزم وابن القیم علیہما الرحمۃ نے خصوصیت کے ساتھ امام احمد وامام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے کہ ان حضرات کے یہاں حدیث ضعیف رائے وقیاس پر مقدم ہے۔ (اعلام الموقعین: ۱/۷۷، مناقب الامام ابوحنیفۃ للذہبی: ۲۱)۔

بلکہ ابن قیمؒ نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ چاروں ہی مذاہب کے بعض مسائل میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کیا گیا ہے (اعلام الموقعین: ۱/۳۱و۳۲)

## ابن قیم وابن تیمیہ کی رائے:

جیسا کہ ابھی یہ بات گزری ہے کہ ابن قیم، ابن تیمیہ وغیرہماؒ کی رائے یہ ہے کہ ضعیف اصطلاحی مراد نہیں، بلکہ ''حسن لغیرہ'' پر عمل کی گنجائش فقہاء ومجتہدین سے ملتی ہے، لیکن عصر حاضر کے بہت سے محققین نے یہ دعوی کیا ہے کہ فقہاء سے جو گنجائش کی بات ملتی ہے اس سے ضعیف اصطلاحی مراد ہے، حضرت امام احمدؒ سے منقول ہے: ''ضعیف الحديث أقوى من الرأی'' (المحلی: ۱/۶۸)۔

**''أن الرأئی لایعتد به مادام نقل فی المسئلة نص ولو ضعيفاً، فإن الضعف خير من الرائی''** (قواعد فی علوم الحدیث: ۶۶/حاشیۃ)۔

## حضرت امام شافعی کی رائے:

اسی طرح امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے اندر صرف مرسل روایت ہی ملتی ہو اور کسی طرح اس کی تائید وتقویت نہ ہوتی ہو تب بھی رائے و قیاس کو چھوڑ کر اسی مرسل پر عمل کریں گے (تدریب الراوی: ۲۰۲/۲۰۹)۔

## حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کی رائے:

مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلیؒ بھی اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

"إذا لم يثبت ندب شئ أو جوازه بخصوصه بحديث صحيح و ورد بذلك حديث ضعيف ليس شديد الضعيف يثبت اتجابه وجوازه به بشرط أن يكون مندرجا تحت أصل شرعي ولايكون مناقضا لأصول الشرعية و لأدلة الصحيحة" (الأجوبۃ الفاضلۃ:۵۵)۔

## خلاصہ بحث:

فقہاء مجتہدین کے مسلک میں بعض احکام ومسائل میں جو احادیث ضعیفہ پر عمل واستدلال کی گنجائش ملتی ہے یہ حکم ضعیف احادیث کے متعلق نہیں۔

ماضی قریب کے بہت سے محققین علماء کی رائے کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ سے جو احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش منقول ہے، ان حضرات کے کلام میں ضعیف کا مصداق اصطلاحی ہی ہے، حسن لغیرہ نہیں۔

## احکام میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کے شرائط:

احکام میں بھی جن احادیث ضعیفہ سے استدلال درست ہے ان کے لئے چند شرائط ہیں وہ یہ ہے کہ ضعیف حدیث کا ضعف شدید نہ ہو، ضعیف حدیث کا مضمون نصوص شرعیہ اور ادلۂ صحیحہ کے معارض نہ ہو۔

وہ ضعیف حدیث کسی شرعی قاعدہ وضابطہ کے تحت آتی ہو، مثال دھوپ سے گرم شدید پانی کے استعمال کی کراہت کا مسئلہ ہے، یہ مسئلہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، البتہ ضعیف متوسط الضعف سے اس کا ثبوت ہے۔

## فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ سے استدلال کا حکم:

علامہ سخاوی وغیرہؒ اس بارے میں متعدد مذاہب تحریر فرماتے ہیں، لیکن خود انہوں نے جمہور علماء کا جو مذہب ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر مکی اور ملا علی قاری وغیرہ نے جسے اتفاقی ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فضائل کے باب میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۳۵/۵)۔

ائمہ حدیث میں عبداللہ ابن مبارک، عبدالرحمٰن ابن مہدی امام احمدؒ وغیرہم سے یہی منقول ہے (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۴۰)۔

کسی شرعی قاعدہ کلیہ وضابطہ اصلیہ کے تحت آتی ہو۔

اس حدیث پر عمل اس کو سنت اعتقاد کر کے نہ کرے، بلکہ احتیاطا عمل کرے، جیسے گردن کے مسح والی حدیث، اذان میں ترسیل، اقامت میں تحدید والی حدیث، یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، علامہ سیوطیؒ نے شرح تقریب النووی میں ان شرائط کو ذکر فرمایا ہے، (کذا فی رسالۃ میزان الحدیث: ۶۵)۔

## دلائل:

ثم الطعن يكون بعشرة أشياء بعضها أشد في القدح من

بعض خمسة منها تتعلق بالعدالة و خمسة تتعلق بالضبط ...... لكذب الراوى فى الحديث النبوى ...... أوتهمته بذلك أو فحش غلطه ...... أو غفلته عن الاتقان...... أوفسقه بالفعل والقول ...... أو وهمه ...... أو مخالفته أى للثقات ...... أوجهالته بأن لايعرف فيه تعديل ولا تجريح معين ...... أو بدعته ...... أو سوء حفظه . (نزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر ص: ١٠٥).

قال الإمام النووى فى المجموع: و قد قدمنا اتفاق العلماء على العمل بالحديث الضعيف.

وفى فتاوى الرملى: حكى النووى فى عدة من تصانيفه إجماع أهل الحديث على العمل بالحديث الضعيف فى الفضائل ونحوها.

وقال العلى القارى: الحديث الضعيف معتبر فى فضائل الأعمال عند جميع العلماء من أرباب الكمال.

وقال: ابن حجر الهيثمى فى شرحه على الأربعين النووية: فقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيفً فى فضائل الأعمال. (حكم العمل بالحديث الضعيف، ص: ١٤٤)

أجمع أهل العلم أن الخبر لايجب قبوله إلا من العاقل الصدوق المامون على ما يخبر به و صرح أبو الحسن القطان بأن هذا القسم لايحتج به كله بل يعمل به فى فضائل الأعمال

ويتوقف عن العمل به فى الأحكام إلا إذا كثرت طرقه أوعضده اتصال عمل (الغراويه فى مصطلح الحديث، ص: ۴۴، بيروت)

روى عن هؤلاء أى: أحمد بن حنبل، و عبد الرحمن بن مهدى و عبد الله بن المبارك: أنهم كانوا يقولون: إذا روينا فى الحلال و الحرام شددنا و إذا روينا فى الفضائل تساهلنا (علوم الحديث، ص: ۲۱۱، بيروت).

اختلف العلماء فى العمل بالحديث الضعيف الذى عليه جمهور العلماء أنه يستحب العمل به فى فضائل الأعمال لكن بشروط ثلاثة أوضحها الحافظ ابن حجر (المصدر السابق ص: ۸۱).

و ينبغى للمحدث أن يتشدد فى أحاديث الأحكام التى يفصل بها بين الحلال و الحرام فلا يرويها إلاعن أهل المعرفة والحفظ و ذوى الإتقان و الضبط و أما الأحاديث التى تتعلق بفضائل الأعمال و ما فى معناها فيحتمل روايتها عن عامة الشيوخ (الجامع لأخلاف الراوى ص: ۹۰، ج: ۲، بيروت)

قال ابن عبد البر: أحاديث الفضائل لاتحتاج فيها إلى من يحتج به و أما إذا كانت فى الأحكام والعقائد فلا تروى و إذا كانت مستندة إلا مع بيان حالها و لم ينقل عن أحد التساهل، فيها (تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف ص: ۲۴ جامعة أم القرى).

(۲) مقدمة ابن الصلاح ص، ۲۰۱ دار الكتب العلمية.

و هو شر الأحاديث الضعيفة و أقبحها لأنه مكذوب مختلف لا أصل له فى النسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذكر من أنواع الضعيف و ليس منه أصلاً تنزلاً علي من زعم واضعه و أيضاً لتعرف طرقه التى يتوصل بها إلى معرفته فينفى عن القبول (الغراويه فى مصطلح الحديث ، ص: ۸۵، بيروت)

(شرح الألفية العراقى لابن العينى ص: ۱۴۱، بيروت)

(تيسير مصطلح أهل الحديث، ص: ۱۱۱، بيروت)

(۳) تقريب النووى مع شرحه تدريب الراوى ص، ۳۵۰، ج: ۱، بيروت).

يجوز عند أهل الحديث و غيرهم التساهل فى الأسانيد ورواية ما سوي الموضوع من أنواع الأحاديث الموضوعة الضعيفة من غير اهتمام بيان ضعفها فيما سوي صفات الله تعالى و أحكام الشريعة من الحلال و الحرام و غيرها و ذلك كالمواعظ والقصص و فضائل الأعمال و سائر فنون الترغيب والترهيب و سائر ما لاتعلق له بالأحكام و العقائد (مقدمه ابن الصلاح ص، ۲۲۱، بيروت).

و إذا لم تكن فى الأحكام و العقائد كانت غير مستندة

فإنها لا تروى بصيغ الجزم بل تروى بصيغة التمريض لا سيماً عند عدم بيان حالها: قال ابن الصلاح: إذا إدلست رواية الحديث الضعيف بغير إسناده فلا تقل فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا و كذا، و ما أشبه هذا من الألفاظ الجازمة بأنه صلى الله عليه وسلم قال ذلک، و إنما تقول فيه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا و كذا أوبلغنا عنه كذا و كذا، أوجاء عنه'' ''أوروى بعضهم'' و ما أشبه ذلک (تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف، ص: ۲۴).

(۴) تدريب الراوى ص، ۳۵۱، ج: ۱، بيروت)

اختلف العلماء فى العمل بالحديث الضعيف الذى عليه جمهور العلماء أنه يستحب العمل به فى فضائل الأعمال، لكن بشروط ثلاثة أوضحها الحافظ ابن حجر.

(۱) أن يكون الضعف غير شديد (۲) أن يندرج الحديث تحت أصل معمول به (۳) أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط. (تيسير مصطلح الحديث، ص: ۸۱، بيروت)

(تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف، ص: ۵۵، بيروت)

(تيسير مصطلح الحديث ، ص ۸۱ و ص ۱۱۱، بيروت)

(تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف ص: ۵۵، بيروت)

(علوم الحديث ومصطلحه، ص: ۱۴۳، بيروت)

(مقدمة ابن الصلاح، ص: ۱۰۲، بيروت)

(الغراويه فى مصطلح الحديث، ص: ۸۵، بيروت)

(الباعث الحديث إلى اختصار علوم الحديث، ص: ۷۸، شاكر)

(شرح الألفية العراقى لابن العينى، ص: ۱۴۱، صنعاء)

(فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ص: ۳۰۹، بيروت)

(تدريب الراوى فى شرح التقريب للنواوى، ص: ۳۲۳، ج۱)

(شرح نخبة الفكر للقارى، ص: ۴۳۵ و ص: ۴۵۳، بيروت)

(۲) نزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر، ص: ۱۰۹، المدينة المنورة)

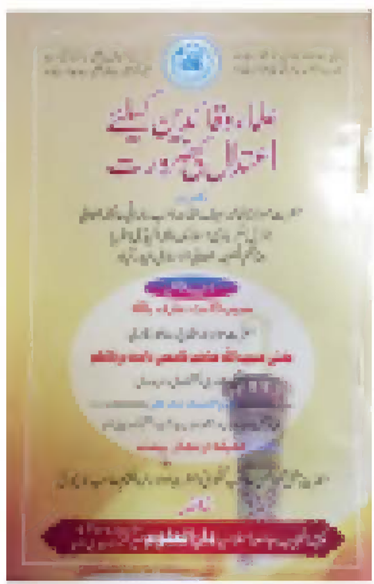
قال النووى تحرم رواية الحديث الموضوع على من عرف كونه موضوعاً أو غلب على ظنه ضعفه فمن روى حديثاً علم أوظن و ضعهٔ ولم يبين حال رواية وضعه فهوداخل فى هذا الوعيد مندرج فى جملة الكاذبين. (تحقيق القول بالعمل بالحديث الضعيف، ص: ۲۶، بيروت)

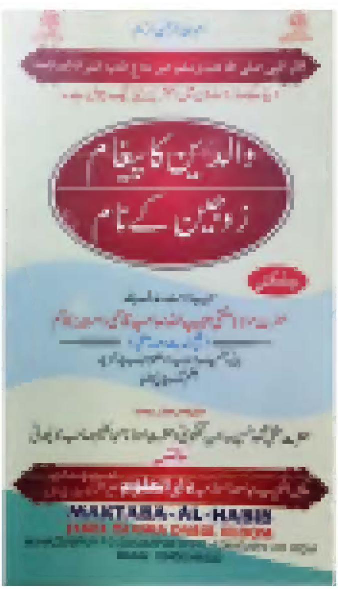
(۷)(فتح المغيث بشرح الفية الحديث، ص: ۹۰، ج: ۱، بيروت)

(۸) یصلح لذالک لذا یقول الدار قطنی وغیره فی الضعفاء فلان یعتبر به و فلان لایعتبر به وقد تقدم التنبیه علی نحو ذالک مقدمه ابن الصلاح ص: ۱۷۵، بیروت، فتح المغیث بشرح الفیته الحدیث ص: ۲۵۷، ج: ۱، بیروت)

و لا یصلح لذالک کل ضعیف.

(کتاب التقریب للنووی مع شرحه تدریب الراوی، ص: ۲۸۱، ج ۱، بیروت).





# اجتہادات ائمہ اور تقلید کی شرعی حیثیت

ہر مسلمان پر درحقیقت اللہ اور اس کے پیغمبر کی اطاعت ضروری ہے، بلکہ اللہ کے رسول ﷺ کی اطاعت بھی اس لئے ضروری ہے کہ دین کے شارح بن کر آپ اس دنیا میں تشریف لائے، آپ ﷺ نے دین کی تشریح وتوضیح کی ہے ورنہ متبوع بالذات سوائے اللہ تبارک وتعالی کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو ممکن ہے کہ اللہ سے براہ راست ہم کلام ہوکر ان کی مرضی کو معلوم کرسکے اور نہ یہ ممکن ہے کہ حضور ﷺ کے پردہ فرما جانے کے بعد آپ ﷺ سے براہ راست رجوع کرکے احکامات شرعیہ کا علم حاصل کرسکے، لہذا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا راستہ اب اسکے علاوہ کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام قرآن کریم اور احادیث مبارکہ، یعنی آنحضرت ﷺ کے اقوال وافعال اور تقریرات کی طرف رجوع کیا جائے۔

قرآن وسنت کے بعض احکام تو وہ ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی، اس میں نہ تو اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ کسی امام کی تقلید کی جیسے صلوۃ خمسہ، صوم، زکوۃ اور حج کی فرضیت محرمات سے نکاح کی حرمت وغیرہ، جن آیات واحادیث سے ان چیزوں کی فرضیت وحرمت ثابت ہوتی ہے ان میں کوئی

اجمال وابہام نہیں، ہر شخص بلا تکلف اسے سمجھ سکتا ہے اور عمل کر کے مرضیات الٰہی کو پاسکتا ہے۔

البتہ احکام شرعیہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی ظاہر نہیں، اس میں ابہام یا اجمال یا تعارض ادلہ وغیرہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے: ''والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلثة قروء'' اس میں لفظ ''قروء'' لغوی اعتبار سے مشترک ہے، حیض اور طہر دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہاں کون سا معنی لیا جائے۔

اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے: ''من لم یذر المخابرة فلیؤذن بحرب من الله و رسوله'' اس میں ''مخابرہ'' یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں کہ کون سی صورت جائز اور کون سی ناجائز ہے۔

یا مثلاً ایک حدیث میں ہے: ''لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب'' جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قراءت فاتحہ امام مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے: ''من کان له إمام فقراءة الامام له قراءة'' اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی قراءت مقتدی پر فرض نہیں، دونوں حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اس ظاہری تعارض کے دفع کی ایک صورت تو یہ ہے کہ پہلی حدیث کو اصل قرار دے کر یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث سے مراد قراءت فاتحہ نہیں بلکہ قراءت سورت ہے اور دوسری صورت یہ

ہے کہ دوسری حدیث کو اصل کہا جائے اور پہلی حدیث میں یہ تاویل کی جائے کہ اس سے مراد صرف امام یا منفرد ہیں، مقتدی نہیں، اب ان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت اختیار کی جائے، اس طرح کے مسائل قرآن وسنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ خود ہم اپنی عقل وفہم اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کوئی ایک جانب متعین کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے علم وفہم پر اعتماد کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان جیسے معاملات میں کیا طرز عمل اختیار کیا ہے اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو ان کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقہ کار اصطلاحاً تقلید کہلاتا ہے۔

## تقلید کی تعریف:

تقلید اصولیین کے نزدیک ”العمل بقول أئمة مجتهدين بغير مطالبة دليل“ کا نام ہے، یعنی جس امام و مجتہد کی ہم تقلید کر رہے ہیں ان سے دلیل کا مطالبہ کئے بغیر ان کی بات کو مان لینا، اس لئے کہ ہمیں ان پر پورا اعتماد ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی قرآن وسنت سے کوئی مضبوط دلیل موجود ہے، البتہ ہم ان سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوت اجتہادیہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے

ہم مجتہدین کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل کو اچھی طرح سمجھنے کی شرط قرار نہیں دیتے، چنانچہ بہت سے مسئلے تو ایسے ہیں جن کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے ایسے ہیں جن کی دلیل سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

## تقلید کی تقسیم:

پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں: ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام و مجتہد کو متعین نہ کیا جائے، بلکہ کسی مسئلہ میں کسی ایک امام کے قول کی تقلید کرلی جائے اور دوسرے میں کسی دوسرے امام کی، اس کو تقلید مطلق یا تقلید غیر شخصی کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ائمہ و مجتہدین میں سے جن کے علم پر ہمیں زیادہ وثوق ہو ان کو متعین کر کے تمام معاملات میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے اس کو تقلید شخصی کہا جاتا ہے۔

## تقلید کا ثبوت قرآن کریم سے:

قرآن کریم میں ایسی بہت سی آیات موجود ہیں جن سے اصولی طور پر تقلید ائمہ کی طرف راہ نمائی ہوتی ہے، جیسے ''سورۂ نساء'' میں ارشاد ہے: ''یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم'' (سورۂ نساء) اس آیت میں اللہ اور اس کے پیغمبر کی اطاعت کے ساتھ ''أولی الأمر'' کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، بعض حضرات اس سے امراء اور حکام مراد

لیتے ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت کہتی ہے کہ اس سے مراد علماء مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت حسن بصری، حضرت عطاء بن ابی رباح، حضرت عطاء بن السائب اور حضرت ابو العالیہ رحمہم اللہ سے یہی تفسیر منقول ہے اور امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اسی طرح ''سورۂ نحل'' میں ارشاد ہے: ''**فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**'' اس آیت میں اصولی طور پر نہ جاننے والوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ جاننے والوں سے رجوع کریں یہ آیت اگرچہ اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے، لیکن ''**العبرة لعموم اللفظ**'' کے مطابق اس سے یہ عام قاعدہ نکلتا ہے کہ جس کو بھی کوئی بات معلوم نہ ہو تو جاننے والوں سے اس کا علم حاصل کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہے۔

## تقلید اور حدیث:

جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے: ''**عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ إني لا أدري ما بقائي فيكم فاقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر رضي الله عنهما**'' اس حدیث میں حضور ﷺ نے اپنے بعد حضرت ابو بکر و عمرؓ کی اقتداء کا حکم دیا ہے جس سے صاف طور پر تقلید کا ثبوت ملتا ہے۔

اسی طرح صحیح بخاری کی روایت ہے کہ ایک موقع پر حضور ﷺ نے صحابہ

سے مخاطب ہوکر ارشاد فرمایا: ”أتموا بی و لیأتم بکم“ اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ اگلی صفوں کے لوگ حضور ﷺ کو دیکھ کر آپ ﷺ کی اقتداء کیا کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کی نماز کو اچھی طرح سے دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی اقتدا اور پیروی کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ” و قیل: معناہ تعلموا منی أحکام الشریعۃ و لیعلم منکم التابعون بعدکم و کذلک اتباعهم إلى إنقراض الدنیا“۔

حضور اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد صحابہ کرام میں تقلید واتباع کا عام رواج تھا، جو صحابہ قرآن وسنت سے براہ راست احکام مستنبط نہیں کرسکتے تھے، وہ فقہاء صحابہ کی جانب رجوع کرتے، البتہ عہد صحابہ میں کسی متعین فقیہ کی تقلید ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی جس کسی کو بھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا جن سے چاہتے بلاتکلف معلوم کرلیا کرتے تھے، قرن اول میں تقلید مطلق کی بے شمار مثالیں موجود ہیں، اس لئے کہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقہ اثر میں فتوی دیتا اور دیگر حضرات ان کی تقلید کیا کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیمؒ اپنی کتاب ”اعلام الموقعین“ میں لکھتے ہیں کہ ”والذین حفظت عنهم الفتوی من أصحاب رسول اللہ ﷺ خیف و ثلثون نفسا ما بین رجل و امرأۃ“ ان حضرات کے تمام فتاوی تقلید مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ ایک دوسرے کے عمل کی بھی تقلید کیا کرتے تھے۔

مثلاً مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہ کوحالت احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو ان پر اعتراض کیا، انہوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے،اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:''أنکم أیها الرهط ائمة یقتدی بکم الناس فلو أن رجلا جاهلا رأی هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبید الله قد کان یلبس الثیاب المصبغة فی الاحرام فلا تلبسوا أیها الرهط شیئا من هذه الثیاب المصبغة''۔

## عہدصحابہ میں تقلید شخصی کا ثبوت:

صحیح بخاری میں ''کتاب الحج باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت'' کے تحت حضرت عکرمہ سے روایت ہے:''أن اهل المدینة سألو ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت قال لهم: تنفر قالوا نأخذ بقولک و ندع قول زید'' اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ حضرت زید بن الثابت کی تقلید کیا کرتے تھے،اسی وجہ سے انہوں نے اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عباس جیسے جلیل القدر فقیہ صحابی کے قول کو اختیار نہیں کیا۔

ابوداؤد ترمذی وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبل کا مشہور واقعہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا گورنر حاکم ،مفتی اور قاضی بنا کر بھیجا تھا اور انہیں قرآن وسنت کے علاوہ قیاس واجتہاد کے مطابق فتوی صادر کرنے کی اجازت عطا فرمائی تھی ،اہل یمن پر ان کی اطاعت لازم کردی گئی تھی کہ وہ اپنے

تمام معاملات اور پیش آنے والے تمام واقعات وحوادثات میں حضرت معاذ بن جبل کی طرف رجوع کیا کریں اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے۔

غرض عہد صحابہ میں تقلید کی دونوں قسمیں جاری تھیں، بلکہ قرون ثلاثہ تک بلانکیر دونوں قسموں پر عمل ہوتا رہا، وجہ اس کی یہ تھی کہ اس وقت امانت ودیانت اور نیک نیتی کا غلبہ تھا، دور نبوت کے قریب ہونے کی وجہ سے خیر غالب تھا، خطرہ نہ تھا کہ لوگ محض خواہشات نفسانی کی تکمیل کے لئے دین سے کھیلیں گے اور کبھی کسی سے اور کبھی کسی سے مسائل لیں گے، لیکن جوں جوں زمانہ دور نبوت سے دور ہوتا گیا رفتہ رفتہ اتباع ہوی اور خواہشات نفسانی نفوس میں سرایت کرتی گئیں۔

ورع وتقوی دیانت وامانت کا وہ معیار باقی نہ رہا جو اسلام کے قرن اول میں تھا، طبیعتوں میں سہولت پسندی کا عام رجحان ہوگیا تو اس وقت کے نبض شناس فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ اگر تقلید کی کھلی اجازت دی گئی اور کسی ایک مکتب فکر کے ساتھ مقید نہ کیا گیا تو لوگ شتر بے مہار بن جائیں گے، دین کھلونا اور مذاق بن کر رہ جائے گا، لوگ اپنے نفس کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کرلیں گے، مثلاً ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا، لیکن اسے اندیشہ ہوا کہ اس جرم کی بنیاد پر اس پر حد زنا قائم کی جائے گی، اس لئے اس نے ولی اور گواہ کے بغیر اس عورت سے شادی کرلی اور اس نے بالغہ عورت کے نکاح کی صحت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرلیا جو بالغہ کے نکاح کے لئے ولی کی اجازت شرط قرار نہیں دیتے اور گواہ کے

بغیر نکاح کے صحیح ہونے کے سلسلے میں امام مالک کا قول اختیار کر لیا۔

اسی طرح کسی باوضو شخص کے بدن سے خون نکل کر بہہ پڑا پھر اس نے کسی عورت کو چھو دیا اور اسی حالت میں اس نے نماز پڑھ لی اور اس نے خروج دم کے ناقض وضو نہ ہونے کے سلسلے میں امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کر لیا جو خروج دم سے وجوب وضو کے قائل نہیں، اور ''مس امرأۃ'' کے باوجود صحت صلوۃ کے سلسلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کر لیا، جو عورت کے چھونے کو ناقض وضو نہیں کہتے، اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید مطلق کی یہ صورت شریعت کے ساتھ کھیل اور مذاق ہے، جسے کوئی فقیہ تو کیا کوئی صاحب عقل گوارا نہیں کر سکتا۔

## تقلید مطلق کی کھلی اجازت اتباع ہوی کو ہوا دینا ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ تقلید مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباع ہوی کا شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس لئے اس وقت کے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں امت کو گمراہی سے بچانے کے لئے اجماعی طور پر تقلید شخصی کو واجب قرار دے دیا، حنفی فقیہ اور اصولی امام ''ابن ہمام'' التزام تقلید اور تتبع رخص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''کسی معین مجتہد کی اتباع کو اس وجہ سے لازم قرار دیا گیا ہے کہ لوگوں کو تتبع رخص سے روکا جائے، ورنہ ایک عام انسان ہر مسئلے میں اس مجتہد کے قول کو اختیار کرے گا جو اس کے حق میں آسان معلوم ہو، مجھے معلوم نہیں کہ عقلاً یا نقلاً اس کی کوئی اجازت ہے، اور کسی انسان کا کسی ایسے مجتہد کے آسان

قول پر عمل کرنا جس میں اجتہاد کی تمام مطلوبہ صلاحیتیں پائی جاتی ہوں میری واقفیت کی حد تک ممنوع ہے، خود رسول اللہ اسی کو پسند کرتے جو امت کے لئے آسان ہو۔

## تقلید شخصی کے بارے میں امام نووی کی رائے:

مشہور محدث امام نووی تقلید شخصی کے لزوم پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ووجهه أنه لو جاز اتباع أی مذهب شاء لافضی إلی ملتقط رخص المذاهب تبعاهواه و يتخير بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز، و ذلک یؤدی إلی الخلال رقبة التكليف بخلاف العصر الاول، فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة و عرفت فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فی اختيار مذهب يقلده على التعيين“۔

تقلید شخصی کے ضروری ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر اس بات کی اجازت دے دی جائے کہ انسان جس فقہی مذہب کی چاہے پیروی کرلیا کرے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لوگ ہر مذہب کی آسانیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر اپنی خواہشات نفس کے مطابق ان پر عمل کریں گے، حلال وحرام اور واجب و جائز کے احکام کا سارا اختیار خود لوگوں کو مل جائے گا اور بالآخر شرعی احکام کی پابندیاں کھلونا بن کر رہ جائیں گی بخلاف پہلے زمانہ کے کہ فقہی مذاہب مکمل طور پر مدون، مشہور ومعروف

نہ تھے (لیکن اب جبکہ مذاہب فقہیہ مدون اور معروف ہو چکے ہیں) ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ کوشش کر کے کوئی ایک مذہب چن لے اور پھر متعین طور پر اس کی تقلید کرے۔

## اختلاف ائمہ اور اس کے اسباب:

یہ امر واقعہ ہے کہ ائمہ کے درمیان بے شمار مسائل میں اختلاف ہوا ہے، کوئی بھی دو مجتہد احکامات شرعیہ کے تمام جزئیات میں متفق نہیں، اس کے کیا وجوہات ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں اس پر بڑی سیر حاصل گفتگو فرمائی ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں:''**و بالجملة فاختلف مذاهب أصحاب النبی ﷺ و أخذ عنهم التابعون كذلك كل واحد ماتيسر لهم**'' یعنی اختلاف ائمہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مسائل میں خود صحابہ کے درمیان اختلاف رہا ہے پھر یہ اختلاف بعد کے طبقوں میں منتقل ہوتا رہا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شریعت کے مآخذ و مصادر بنیادی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہیں لیکن اس میں بعض نصوص تو وہ ہیں جو واضح صریح، قطعی اور غیر محتمل التاویل ہیں، اس میں اختلاف کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن بعض نصوص اپنے ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے ظنی ہیں کہ اس میں غیر کا بھی احتمال موجود ہے، وہاں ان محتمل معانی اور مفہوم میں سے کسی ایک کی تعیین میں اپنے اپنے مناہج استنباط اور فہم وفکر کے اعتبار سے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے ہوا،

کتاب اللہ کے ثبوت میں تو ذرہ برابر کسی کو کوئی شبہ نہیں، لیکن آیات کی تعبیر وتشریح میں اختلاف ہو گیا اور اس کے اسباب بھی مختلف ہیں، آیات کے شان نزول اور پس منظر بیان کئے جانے، حکم کی تقدیم وتاخیر میں روایت کا اختلاف، پھر حکم عام ہے یا خاص، مطلق ہے یا مقید، مشترک ہے یا مؤل، مخصوص عنہ البعض ہے یا غیر مخصوص منہ البعض نص حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا معنی مجازی میں، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ میں سے کس قبیل سے ہے، امر کا معنی وجوب ہے یا جواز یا اباحت یا مشترک بین المعنیین، پھر حروف معانی کے استعمال میں اختلاف، کبھی عرفی استعمال، کبھی مقتضائے لغت، کبھی مقتضائے عرف کے درمیان تعارض یہ اور اس طرح کے مختلف اسباب ہیں جن کی وجہ سے خود صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہوا، اور صحابہ کے بعد تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے آراء مختلف ہوتے رہے۔

## احادیث میں اختلاف کے دیگر اسباب:

احادیث مبارک میں ان مذکورہ اسباب کے علاوہ تین حیثیت سے اور اختلاف پیدا ہوا، ایک تو باعتبار سند، جن راوی کے ذریعہ حدیث ہم تک پہنچی ہے یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ راوی کس درجہ کے ہیں، ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، عادل ہیں یا غیر عادل، ان کا حافظہ قوی ہے یا نہیں، ان کے کلام میں تدلیس تو نہیں وغیرہ اسباب عدالت وجرح؟ پھر اسی اعتبار سے حدیث کے درجہ کی تعیین صحیح ہے۔ حسن ہے،

ضعیف ہے، پھر ضعف کس درجہ کا ہے، اس کا اظہار ممکن ہے یا نہیں، حدیث مشہور ہے یا غریب ہے، متواتر ہے یا خبر واحد ہے، پھر متواتر لفظی اور معنوی دونوں ہے یا صرف لفظی یا صرف معنوی۔

احادیث میں اختلاف پیدا ہونے کی دوسری حیثیت احادیث سے مسائل کا استخراج ہے، فہم وفکر تدبر وتعمق کے اعتبار سے ہر مجتہد کا طریقہ استنباط مختلف ہے، جیسے قیاس اور خبر واحد کے تعارض کی صورت میں امام ابوحنیفہ خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں، جبکہ امام مالک قیاس پر عمل کرتے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں اماموں کا منہج استنباط بالکل جداگانہ ہے جس کی وجہ سے نتیجہ مسائل میں اختلاف ناگزیر ہے۔

تیسرا رخ ان احادیث کے باہم متعارض ہونے کی صورت میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا تقدم وتأخر کا تعین کرنا، قرائن کے ذریعہ حدیث کے معانی محتملہ میں سے کسی ایک کو متعین کرنا، پھر اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحابہ کا عمل کس پر رہا ہے، اگر خود صحابہ کے آراء وعمل میں اختلاف رہا ہے تو اس میں یہ دیکھنا کہ اکابر فقہاء صحابہ اور تابعین کدھر گئے ہیں اس کو ترجیح دینا وغیرہ پھر اس سے بھی انکار نہیں کہ وقت زمانہ اور علاقہ کے حالات کا اثر احکام پر پڑتا ہے، اور اس سے مسائل مختلف ہوجاتے ہیں، اختلاف ائمہ کے ان کے علاوہ اور بہت سے اسباب ہیں جن کی وجہ سے احکامات ومسائل میں آراء مختلف ہوئی ہیں، جس

کی پوری تفصیل فقہ وفتاوی کی کتابوں میں موجود ہے۔

## ائمہ اربعہ اختلاف رائے کے باوجود برحق ہیں:

ائمہ و مجتہدین کے مختلف الرائے ہونے کے باوجود اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ تمام ائمہ برحق اور اپنے مقصد ومنشاء میں مخلص ہیں، ان کی دیانت وامانت تقویٰ وطہارت پر ہمیں پورا وثوق ہے، احکام کا وہ مجموعہ جو ان حضرات نے بنیادی طور پر کتاب وسنت کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے اپنے مناہج استنباط کی روشنی میں مستنبط کئے اور مرتب فقہی ذخیرہ امت کے سامنے پیش کیا، یہ ان حضرات کی کوئی ذاتی رائے نہیں بلکہ کتاب وسنت ہی کی تفصیل وتشریح ہے، اس لئے ان ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی اتباع درحقیقت شریعت محمدی ﷺ کی اتباع کہلائے گی کہ جس طرح ایک شخص براہ راست قرآن وسنت پر عمل کرکے مرضیات الٰہی کو حاصل کرتا ہے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کے اقوال وآراء کے مطابق زندگی گزار کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرسکتا ہے اور اس کو شریعت پر عمل پیرا قرار دیا جائے گا، بلکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد وہ عامی آدمی جو براہ راست قرآن وسنت سے خوشہ چینی نہیں کرسکتا جن میں احکام کے استخراج واستنباط کی قوت نہیں اس کے لئے تقلید شخصی کے علاوہ دیگر کے وجوب پر علماء امت کا اجماع ہے اور چونکہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کا مذہب مدون، مرتب، مفصل اور محفوظ نہیں، اس لئے ان ہی میں سے کسی ایک کی پیروی کرنا

ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کتنے ہی مایہ ناز علماء وفقہاء پیدا ہوئے، اور کیسے کیسے اصحاب نظر وفکر اور محدثین نے اپنی ذہانت وذکاوت سے اسلام کی آبیاری کی، مگر بنیادی طور پر سبھوں نے بشمول ابن تیمیہ اور ابن قیم کے ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کی ہے۔

## مقلد تقلید میں بااختیار ہے:

البتہ مقلد کو تقلید کے سلسلے میں پورا اختیار ہوگا کہ جس امام کو چاہے اپنی اتباع وپیروی کا قلادہ پہنادے، جس امام کے اجتہاد، امانت وصداقت پر اعتماد ہے اور جس کی طرف اس کا دل مائل ہو رہا ہے اس کو اپنا پیشوا اور امام بنا کر تمام مسائل میں اسی ایک امام کی تقلید اور پیروی کرے، اس لئے کہ ائمہ ومجتہدین کے درمیان اختلاف حق وضلال کا نہیں، بلکہ خطا وصواب کا ہے، ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے، یہی وجہ ہے کہ مجتہدین میں سے کسی نے بھی یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ حق ان کے قول میں منحصر ہے، البتہ ہر مجتہد گمان کرتا ہے کہ وہ جس مسلک پر ہے اور جسے اس نے اپنے اجتہاد سے صحیح سمجھا ہے غالب گمان کے مطابق وہ حق ہے، لیکن اس میں غلطی کا بھی احتمال ہے اور جو رائے ان کے مخالف ہے غالب گمان کی رو سے وہ غلط ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کا بھی احتمال ہے۔

لہذا ائمہ مجتہدین کی آراء پر عمل کرنے والی مختلف جماعتوں یا افراد کا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنا یا ان اکابر سلف کی مذمت کرنا یا ان کے فقہی

استنباطات کو تمسخر اور مذمت کا نشانہ بنانا شرعاً جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ایک فرد کا دوسرے فرد کو گمراہ قرار دینے اور اپنے کو صراط مستقیم پر رہنے کا دعویٰ شرعاً محمود قرار دیا جاسکتا ہے، عمداً ایسا کرنا امت میں تفرقہ اور نفرت پیدا کرنا ہے جس کی احادیث میں بہت سخت مذمت آئی ہے۔

## دوسرے فقہ کی طرف جزوی انتقال:

شریعت نے انسان کو پابند اور مکلّف بنایا ہے اور حلال وحرام کی حدیں قائم کردی ہیں تاکہ انسان اپنی خواہشات کا غلام اور بندۂ ہوس بن کر نہ رہ جائے اور نہ نفس کے ہر تقاضے کے سامنے قبولیت وتابعیت کی جبیں خم کرتا چلا جائے کہ اگر وہ اس راہ پر چلنا شروع کردے اور اپنی زندگی اتباع ہوی کے مطابق گزارنے لگے تو اس کے اور اس سے کم تر درجہ حیوانات کے درمیان کوئی فرق نہیں رہ جاتا، اسی بنا پر چوتھی صدی ہجری کے بعد علماء امت نے متفقہ طور پر کسی متعین امام کی تقلید کا پابند بنایا ہے تاکہ سہولت پسند طبیعت رخصتوں کی تتبع اور تلاش نہ کیا کرے ورنہ دین بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

## شریعت نے حرج وتنگی میں مبتلا نہیں کیا:

لیکن جہاں ایک طرف انسان کو قانون شریعت کا مکلّف بنایا گیا ہے، وہیں خدا کی رافت ورحمت نے اس بات کو گوارا نہیں کیا کہ یہ قانون ''تکلیف''

اس قدر سخت ہوجائے کہ اس ضعیف مخلوق کے لئے اطاعت وفرمانبرداری دشوار ہوجائے، ”لایکلف الله نفسا إلا وسعها“ (سورۂ بقرہ) اسی لئے اس نے شریعت کو واقعی ”حرج“ اور ”ناقابل برداشت“ مشقت سے دور رکھا ہے، ”ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ شریعت کے اس یسر کو حضور ﷺ نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے: ”إن الله فرض فرائض، و سن سنة و حد حدودا، أحل حلالا و حرم حراما، و شرع الدین فجعله سهلا سمحا واسعا و لم یجعله ضیقا“ یعنی اللہ تعالیٰ نے دین کو مفضی الی الحرج والمشقۃ نہیں بنایا ہے، بلکہ اس کے تمام اصول وضوابط میں عام طور پر سہولت اور وسعت کو پیش نظر رکھا گیا ہے، یہی وجہ تھی کہ جب بھی حضور ﷺ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا جاتا تھا تو ان دونوں میں سے جو آسان ہوتا تھا اس کو آپ اختیار فرماتے، ”عن عائشة رض ما خیر ﷺ بین أمرین الا اختار أیسر هما مالم یکن إثما“ کتاب وسنت کے ان نصوص کو سامنے رکھ کر فقہاء نے قاعدہ مستنبط کیا ہے ”الأمر إذا ضاق اتسع“، الضرورات تبیح المحظورات“ ان قواعد کی رو سے جب کسی مسئلہ میں تنگی پیدا ہوگی تو شریعت اس تنگی کو دور کر کے وسعت پیدا کرے گی، تو جب کسی مبتلی بہ کو کسی امر میں ایسی تنگی، حرج اور دشواری پیش آئے جسے وہ برداشت نہیں کرسکتا تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دوسرے امام کے قول کو اختیار کرے جس میں دفع حرج ومشقت ہو۔

## مقلدین کے لئے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کے شرائط:

مقلدین جو ایک مذہب کے پابند ہوں اور حنفیت یا شافعیت وغیرہ کی طرف منسوب ہوں آیا ان کے لئے تمام مسائل واحکام اور واقعات و جزئیات میں اسی فقہ کا پابند رہنا ضروری ہے، یا بحیثیت مجموعی کسی خاص فقہ کی تقلید کرتے ہوئے بعض مسائل میں دوسرے فقہ کی طرف جزوی عدول کیا جا سکتا ہے؟

کتب اصول کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے تین گروہ ہیں:

پہلا گروہ: ایک گروہ اس کو نہایت سختی سے منع کرتا ہے، ضرورت وحاجت کے وقت بھی عدول جائز نہیں کہتے، ان کا خیال ہے کہ اگر اس کی اجازت دی جائے تو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے بجائے ہوی و ہوس کی پیروی شروع کر دیں گے اور اس طرح دین مذاق بن کر رہ جائے گا۔

قائلین جواز: دوسرے گروہ نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، خواہ عدول کی حاجت ہو یا نہ ہو، کیونکہ دو چیزوں میں سے اہون اور آسان کو اختیار کرنا معیوب نہیں، بلکہ محبوب ہے، آپ ﷺ کا معمول تھا کہ جب بھی آپ کو دو باتوں میں اختیار دیا جاتا تو آپ سہل کو اختیار فرماتے، "**ما خير بين الشيئين الا اختار أيسرهما**"۔

## ابن ہمام کی رائے:

فقہائے حنفیہ میں ابن ہمام کی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں:

**”ویتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب ولایمنع منه مانع شرعی إذ به إنسان أن یسلک الأخف علیه إذا کان له إلیه سبیل بأن لم یکن عمل بآخر فیه و کان ﷺ یحب ما خفف علیهم“۔**

(اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ رخص مذاہب کی پیروی جائز ہے اوراس میں کوئی مانع شرعی نہیں ہے، کیونکہ انسان کے لئے روا ہے کہ وہ آسان راہ کو اختیار کرے، بشرطیکہ اس کی گنجائش ہو اور وہ اس شرط پر کہ اس سے پہلے اس مسئلہ میں اس سے مختلف رائے پر عمل نہ کر چکا ہو، چنانچہ آپ ایسا حکم پسند فرماتے تھے جو امت کے لئے سہولت و آسانی کا باعث ہو۔

تیسری رائے: اس سلسلے میں تیسری رائے یہ ہے کہ عدول عن المذہب اس طور پر جائز ہے کہ تلفیق کی صورت پیدا نہ ہو، علامہ ابن ہمام کے الفاظ:

**”وقیده متأخر بأن لایترتب علیه ما یمنعانه، فمن قلد الشافعی فی عدم الدلک ومالکا فی عدم نقض اللمس بلا شهوة و صلی، إن کان الوضوء بذلک صحت و إلا بطلت عندهما“۔**

بعد کے ایک صاحب علم نے قید لگائی ہے کہ مجتہدین کی رائے کی پیروی سے ایسی صورت پیدا نہ ہو جائے جس کو بحیثیت مجموعی دونوں منع کرتے ہوں،

جیسے بدن کے نہ ملنے میں شافعیؒ کی تقلید کی اور بلا شہوت عورت کو چھو دینا ناقض وضو نہیں، اس میں امام مالک کی تقلید کی اور نماز پڑھی تو اگر وضو میں بدن ملا تھا تو نماز صحیح ہوگی ورنہ دونوں ہی کے نزدیک نماز باطل ہوگی۔

## تینوں آراء کا ایک جائزہ:

ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف عدول، حرج، ضیق اور تنگی دور کرنے اور سہولت کو حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی، عدول وانتقال کے سلسلے میں ان آراء کے سامنے آجانے اور فقہی متون اور شروح بالخصوص حنفی تحریروں کا جائزہ لینے کے بعد خیال ہوتا ہے۔

نہ تو یہ صحیح ہے کہ کسی سبب معقول کے بغیر عدول جائز ہو، کتاب وسنت سے اگرچہ کسی ایک امام کے تمام مسائل میں تقلید کا التزام ثابت نہیں لیکن جب ضرورت کے تحت تقلید شخصی واجب قرار دے دی گئی تو اس سے خروج بلا کسی ضرورت وحاجت کے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بغیر باب فتنہ کو بند کرنا اور اہل ہوس کو اس بات سے روکنا کہ دین کو کھلواڑ بنالیں ممکن نہیں۔

کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ ایسے اقوال ملتے ہیں جو خواہشات نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک موسیقی جائز ہے، امام اعمش کی طرف طلوع شمس سے روزہ کی ابتداء کی نسبت کی جاتی ہے،

اہل مدینہ کی طرف عورت سے غیر فطری عمل کی اباحت منسوب ہے، حنفیہ کے یہاں خمر کے علاوہ دیگر مسکرات میں مسامحت کا پہلو ہے، اگر تتبع رخص اور عدول عن المذہب مطلقاً جائز ہو اور کوئی شخص ان منفرد اقوال کا مدعی بن بیٹھے تو اسے کیونکر روکا جاسکے گا اور کیا یہ دین کے ساتھ تمسخر اور مذاق نہیں ہوگا؟

اور نہ یہ صحیح ہے کہ عندالضرورت بعض خصوصی حالات میں بھی جزوی عدول جائز نہ ہو کہ یہ امت کے ہر دور میں تعامل فقہاء کے خلاف ہے، بے شمار ایسی مثالیں موجود ہیں کہ خود فقہاء حنفیہ نے ضرورت کے تحت غیر کے مذہب پر فتوی دیا ہے اور آج تک اس پر عمل ہو رہا ہے۔

## ضرورت کی بناء پر عدول:

جیسے فقہ حنفی کی کتابوں میں ایک مشہور مثال ''مفقود الزوج عورت'' کا ہے، یعنی وہ عورت جس کا شوہر لاپتہ ہو اور معلوم نہیں زندہ ہے یا مر گیا تو فقہ حنفی کے اعتبار سے اس عورت کو سوا سو سال یا قول راجح پر نوے سال یا اس وقت تک انتظار کرنا ہوگا جب تک اس شخص کے ہم عمروں کے ختم ہونے کا اطمینان نہ ہو جائے مگر فقہاء حنفیہ طویل مدتی سے الگ ضرورۃً فقہ مالکی کے مطابق فتوی دے رہے ہیں۔

اسی طرح ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ طاعت اور عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں مگر ضیاع دین کے خوف کی وجہ سے ضرورۃً اسے جائز قرار دیا گیا جبکہ یہ جواز کا قول امام شافعیؒ کا ہے یا مثلاً جانوروں کو ادھیا بٹائی پر دینے کا جو رواج ہے

وہ اصول اجارہ پر منطبق نہ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے، لیکن حضرت تھانویؒ نے شیخ الاسلام بن تیمیہ کے مطابق فقہ حنبلی کی ایک روایت پر فتوی دیا ہے، ادھیابٹائی سے متعلق جواب کا جواب دیتے ہوئے حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

پس حنفیہ کے قواعد پر یہ عقد ناجائز ہے "**كما نقل في السوال عن عالمگيريه**" لیکن بربناء نقل بعض اصحاب امام احمد کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس تحرز احوط ہے اور جہاں ابتلاء عام ہو تو توسع کیا جا سکتا ہے۔

## افتاء بمذہب الغیر کی اجازت کے شرائط:

افتاء بمذہب الغیر: مذکورہ بالا اقوال وامثلہ سامنے رکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ایک فقہ کی تقلید شریعت کے تمام جزئیات میں ضروری ہے، تتبع رخص جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بنیاد پر دفع حرج اور دفع ضرر کے لئے افتاء بمذہب الغیر جائز ہو سکتا ہے اور اس پر اکثر لوگوں کا اتفاق ہے۔

## علامہ شامی کی رائے:

چنانچہ خاتم الفقہاء علامی شامیؒ کا بیان ہے:

"**والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنيفة و صاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة**"۔

(خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں،

اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بناء پر جائز ہے)۔

## حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے:

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''عمدۃ الاحکام'' کی ''کتاب الکراہیت'' سے نقل کیا ہے:''**سؤر الکلب والخنزیر نجس خلافا لمالک وغیرہ ولو افتی بقول مالک جائز**''۔

(کتے اور سور کا جوٹھا ناپاک ہے، بخلاف امام مالک وغیرہ کے تو اگر امام مالک کے قول پر فتوی دے دیا جائے تو جائز ہے)۔

## مولانا عبدالحیؒ کی رائے:

مولانا عبدالحیؒ صاحب لکھنوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

عند الضرورت بعض مسائل میں امام شافعی و امام مالک کی تقلید کرنا درست ہے۔ علمائے دیوبند میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا فرمان ہے:

مذہب شافعی پر عند الضرورت عمل کرنے میں کچھ اندیشہ نہیں ہے مگر نفسانیت اور لذت نفسانی سے نہ ہو، عذر یا حجت شرعیہ سے ہو۔

## حضرت تھانوی کی رائے:

حضرت تھانویؒ ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں عدول کے جواز پر گفتگو کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:

افتاء بمذہب الغیر ہر زمانہ میں جائز ہے بشرطیکہ سخت ضرورت ہو کہ مذہب غیر کے بدون کوئی تکلیف نا قابل برداشت آجائے۔

## حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی رائے:

اس سے زیادہ بصیرت افروز بیان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کا ہے ایک ملفوظ میں ہے، حضرت تھانویؒ نے ہم سے فرمایا کہ آج کل معاملات پیچیدہ ہوگئے ہیں اور اس کی وجہ سے دیندار مسلمان تنگی کا شکار ہیں، اس لئے خاص طور سے بیع وشراء اور شرکت وغیرہ جیسے معاملات میں جہاں عموم بلوی ہو وہاں ائمہ اربعہ میں سے جس امام کے مذہب میں عام لوگوں کے لئے گنجائش ہو اس کو فتوی کے لئے اختیار کر لینا چاہئے۔

## حاصل بحث:

خلاصہ یہ ہے کہ مخصوص حالات میں عند الضرورت حرج، ضیق، تنگی، عسر کو دور کرنے اور سہولت ووسعت کو حاصل کرنے کے لئے ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف درج ذیل شرطوں کے ساتھ عدول جائز ہے۔

۱- اس کا مقصد تشہی اور خواہش نفس کی پیروی نہ ہو۔

۲- تتبع رخص سے کام نہ لیا جائے۔

۳-عدول اس طور پر ہو کہ اس سے تلفیق کی صورت پیدا نہ ہوتی ہو۔

۴-دوسرا قول جس کی طرف عدول کیا جارہا ہے، شاذ نہ ہو۔

۵-نص سے نہ ٹکراتا ہو۔

خادم کے نزدیک مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ افتاء بمذہب الغیر جائز ہے، نیز ایسی صورت میں جب کہ مستند اور معتمد علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھتی ہو اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے تو عام لوگوں کے لئے اس قول پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہو اور مفتی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک رائے پر فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

## خلاصۂ کلام:

۱-احکام کا وہ مجموعہ جو ائمہ مجتہدین نے بنیادی طور پر کتاب وسنت کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے مناہج استنباط کی روشنی میں مستنبط کئے اور مرتب فقہی ذخیرہ امت کے سامنے پیش کیا یہ ان حضرات کی کوئی ذاتی رائے نہیں بلکہ کتاب وسنت ہی کی تفصیل وتشریح ہے۔

۲-ائمہ و مجتہدین کے درمیان اختلاف حق وضلال کا نہیں بلکہ خطا وصواب کا ہے، ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے۔

۳-ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی اتباع درحقیقت شریعت محمدی ﷺ کی

اتباع ہے کہ ایک شخص جس طرح براہ راست قرآن وسنت پر عمل کر کے مرضیات الٰہی کو حاصل کرتا ہے، اسی طرح مجتہدین کے اقوال وآراء کے مطابق زندگی گزار کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرسکتا ہے اور اس کو شریعت پر عمل پیرا قرار دیا جائے گا۔

۴-اسباب اختلاف فقہاء کی تفصیل مقالہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۵- ائمہ مجتہدین کی آراء پر عمل کرنے والی مختلف جماعتوں یا افراد کا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنا یا ان اکابر سلف کی مذمت کرنا یا ان کے فقہی استنباطات کو تمسخر اور مذمت کا نشانہ بنانا شرعاً جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ایک فرد کا دوسرے فرد کو گمراہ قرار دینے اور اپنے کو صراط مستقیم پر رہنے کا دعوی شرعاً محمود قرار دیا جاسکتا ہے۔

۶- حضرات اسلاف اختلافی مسائل میں اختلاف رائے کے اظہار ومباحثہ کے دوران ایک دوسرے کے اجتہاد کا مکمل احترام کرتے تھے، امت کو مختلف فیہ مسائل میں ہر مجتہد کے اجتہاد کا پورا پورا احترام کرنا چاہئے۔

۷-مخصوص حالات میں عندالضرورت حرج، ضیق، تنگی، عسر کو دور کرنے اور سہولت وسعت کو حاصل کرنے کے لئے ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف عدول مقالہ میں مذکور شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

۸- ایسی صورت میں جبکہ مستند اور معتمد علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھتی ہو اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے تو عام

لوگوں کے لئے اس قول پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہو اور مفتی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک رائے پر فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

## دلائل:

(۱) قوله تعالى: وما اتاكم الرسول فخذوا و ما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب.

(سورة الحشر، رقم الآية: ۷).

(۲) قوله تعالىٰ: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء.

(سورة البقرة رقم الآية: ۲۲۸).

(۳) لان القرء مشترک بين الحيضة والطهر.

(البحر المحيط في أصول الفقه ص: ۱۹۰)

(مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص: ۵۲۰، ج: ۷، بيروت)

(أصول الشاشي ص: ۱۷، بحث العام والخاص)

والقرء الحيض، وقال مالک والشافعي الطهر و به كان يقول أحمد بن حنبل ثم رجع لهما حديث ابن عمر وهو أنه عليه السلام أمره أن يراجعها ليتركها حتى تطهر ثم ليطلقها إن شاء ثم

تـلـک الـعدة التی أمر الله أن يراجعها يطلق لها النساء، فهذا نص على أن العدة هی الطهر.

تبيين الحقائق ص: ۲٦، ج:۳، باب العدة، بيروت)

والقرء مشترک بين الحيض و الطهر و أوله أصحابنا فی الآية بـالـحيـض والشـافـعـی بـالـطهر وموضعه الأصول، و فائدة الـخـلاف تـظهر فيما إذا طلقها فی الطهر فإنه تنقضی عدته برؤية قطرة مـن الـدم مـن الحيضة الثالثة عنده، وعندنا لا تنقضی العدة مالم تطهر منها كذا فی غاية البيان.

(البحر الرائق ص: ۱۴۰، ج:۴، باب العدة)

وقـال الشـافـعی و مالک: طهر و به كان يقول أحمد بن حنبل ثم رجع والدلائل بينت فی الأصول فليراجع)

مجمع الأنهر ص: ۱۴۲، ج:۲، فقيه الامت)

(۴) عـن جـابـر بـن عبـد الله رضی الله عنه قال: سمعت رسـول الـلـه صـلـی الـلـه عليه وسلم من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله و رسوله.

(سنن أبی داؤد ۴، باب فی المخابره رقم الحديث ۳۴۰٦).

(شـرح مـعـانـی الآثـار كتـاب الـمـزارعة والمساقاة رقم الحديث ۵۹۲۷).

عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

(الصحيح البخارى باب وجوب القرائة للإمام والمأموم فى الصلوات كلها فى الحضر و السفر وما يجهر فيها ومايخافت، رقم الحديث ٣٩٣).

(الصحيح المسلم باب وجوب قراء ة الفاتحة فى كل ركعة و إنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرء ما تيسر له من غيره، رقم الحديث: ٣٩۴).

(سنن أبى داؤد باب قول القراء ة فى صلاته بفاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٨٢٣).

(سنن الترمذى باب ماجاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٢۴٧).

(سنن النسائى باب ايجاب قراء ة الكتاب فى الصلاة، رقم الحديث: ٩١٠).

(شرح معانى الآثار باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحديث : ١٢٨٢).

(سنن الدار قطنى باب وجوب قراء ة أم الكتاب فى الصلاة و خلف الإمام، رقم الحديث: ١٢٢٥).

(مصنف ابن أبی شیبة باب من قال لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب و من قال شئ معها، رقم الحدیث: ۳۶۱۸).

(سنن ابن ماجه باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحدیث ۳۶۱۸).

(۵) عن جابر رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من کان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة.

(سنن الدار قطنی باب ذکر قوله علیه السلام من کان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة و اختلاف الروایات)

(سنن ابن ماجه باب إذا قرأ الإمام فانصتوا، رقم الحدیث: ۸۵۰)

(شرح معانی الآثار باب القراء ة خلف الإمام، رقم الحدیث ۱۲۹۴).

(۶) قال الآمدی فی الإحکام فی أصول الأحکام أما التقلید فعبارة عن العمل بقول الغیر من غیر حجة ملزمة وهو مأخوذ من تقلیده بالقلادة و جعلها فی عنقه و ذلک کالأخذ بقول العامی و أخذ المجتهد بقول من هو مثله و علی هذا فالرجوع إلی قول النبی صلی الله علیه وسلم وإلی ما أجمع علیه أهل من المجتهدین.

(الإحكام فى أصول الأحكام ص: ۲۲۱، ج:۴، بحث التقليد

و لأن التقليد كما سيأتى هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلاحجة منها.

(التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام ص: ۴۳، ج: ۱).

## لماذا يجب التقليد المطلق؟

أن الاجتهاد المطلق المنتسب لايتم إلا بمعرفة نصوص المجتهد المستقل من معرفة كلام من مضى من الصحابة والتابعين وتبعهم فى أبواب الفقه وهذا الى ذكرنا من شرط الاجتهاد مبسوط فى كتب الأصول ولا بأس أن نورد كلام البغوى فى هذا الموضع قال البغوى: فى هذا الموضع و المجتهد من جمع خمسة أنواع من العلم.

علم كتاب الله عزوجل و علم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم و أقاويل علماء السلف من إجماعهم و اختلافهم وعلم اللغة و علم القياس وهو طريق استنباط الحكم من الكتاب بالسنة إذا لم يجده صريحاً فى نص الكتاب او سنته أو إجماع فيجب أن يعلم من حكم الكتاب الناسخ أو المنسوخ أو المجمل

والـمـفـصـل والـخـاص و الـعام و المتشابه و الكراهة و التحريم والإبـاحة والـنـدب والـوجـوب و يـعـرف من السنة هذه الاشياء ويـعـرف مـنهـا الصحيح والضعيف والمستند والمرسل و يعرف تـرتيـب الـسـنة عـلى الكتاب وترتيب الكتاب على السنة حتى لو وجد حديثاً لايوافق ظاهره الكتاب يهتدى إلى ظاهر و محمله فإن الـسـنة بيـان الكتاب ولا تخالفه وإنما يجب معرفة ما ورد منها فى أحـكـام الشـئ دون مـا عـداهـا من القصص والأخبار و المواعظ وكـذالـك يـجب أن يعرف من عام اللغة ما آتى فى كتاب أو سنة فـى أمـور الأحكام دون الإحاطة بجميع لغات العرب، و ينبغى أن يتـخـرج فيهـا بـحيـث يـقف على مرامى الشارع و يعرف أقاويل الـصـحـابة والتابعين فى الأحكام و معظم فتاوى فقهاء الأمة حتى لايـقـع حـكـمـه مـخالفاً لأقوالهم فيكون فيه خرق الإجماع و إذا عـرف مـن كل هذه الأنواع معظمة فهو حينئذ مجتهد ولايشترط معرفة جميعها بحيث لايشد عنه شئ و إذا لم يعرف نوعاً من هذه الأنواع فسبيله التقليد.

(عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد و التقليد،ص: ۴)

(۲) (سورة النساء رقم الآية: ص: ۵۹).

اختـلـفـوا فـى أولى الأمر قال ابن عباس وجابر رضى الله

عـنهـم هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس معالم دينهم وهو قـول الـحسن والضحاک ومجاهد و دليله قوله تعالىٰ: ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم.

(تفسير البغوى ص: ۲۳، ج: ۲، طيبه)

عـن جابر بن عبد الله رضى الله عنه ”و أولى الأمر منكم“ قال أولو الفقه أو اولو الخير.

(مـصـنف ابـن أبـى شيبة ص: ................. باب ماجاء فى طاعة الإمام و الخلاف عنه، رقم الحديث: ۳۲۵۳۳).

عن عطاء أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم قال: أولو العلم و الفقه وطاعة الرسول: اتباع الكتاب و السنة.

(سنن الدارمى، باب الاقتداء بالعلماء، رقم الحديث: ۲۲۵).

قـولـه تـعـالىٰ: و أولى الأمر منكم هم أهل الفقه فى الدين عرفوا استنباط الأحكام من الكتاب و السنة و استجلاء الغوامض مـنهـا و حـل مشكلاتها مع ثبوت القدم فى لغة التنزيل لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و عـن عـلى بن أبى طلحة عن ابن عباس أولي الأمر منكم يعنى أهل الفقه و الدين.

(بذل المجهود ص: ۶۸۹، ج:۱۳، مركز الشيخ)

و أولو الأمر: هم الحكام و العلماء فما يقرره أهل الخبرة واجب الطاعة لحماية الأمة و للحفاظ على كيان الدولة.

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۴۹۸۶، ج:۷، دار الفکر المعاصر)

(۸) سورة النحل رقم الاية: ۴۳).

سورة الأنبياء، رقم الاية: ۷

(۹) العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

التقرير و التحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ۲۵

شرح الحموى على الأشباه ص: ۴۳۱، ج: ۱

المحصول للرازى ص: ۱۲۵، ج:۳، مؤسسة الرسالة

قال الزحيلى: يجب الاستماع للقرائة مطلقاً لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن الاستماع للقرآن فرض كفاية لأنه لإقامة حقه بأن يكون ملتفتا إليه غير وضيع و ذلك يحصل بإنصات البعض كما فى رد السلام .

الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۱۰۹۹، ج:۲، دارالفکر المعاصر

الدر المختار مع الشامی ص: ۵۴۲، ج: ۱، کراچی

قال ملك العلماء الكاسانى: فى فصل: من يصلح للإمامة فى الجملة، أما بيان من يصلح للإمامة فى الجملة فهو كل عاقل مسلم حتى تجوز إمامة العبد والأعرابى والأعمى و ولد

الزنا و الفاسق وهذا قول العامة، قال مالك لاتجوز الصلاة خلف الفاتحة.

و لنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: صلوا خلف من قال: لا إله إلا الله، وقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر فاجر.

و الحديث و إن ورد فى الجمع و الأعياد لتعلقهما بالأمراء و أكثرهم فساق لكنه بظاهره حجة فيما نحن فيه، اذا لعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

(بدائع الصنائع ص: ١٥٦، ج: ١، كراچى)

(ذكره الزحيلى ص: ٧٧، ج: ٢، بيروت)

(١٠) عن حذيفة قال كنا جلوساً عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال: لا أدرى ما بقائى فيكم فاقتدوا بالذين من بعدى، و اشار الى ابى بكر و عمر.

(سنن الترمذى باب مناقب أبى بكر، رقم الحديث: ٣٦٦٣)

(مصنف ابن أبى شيبة باب ما ذكر فى أبى بكر رضى الله عنه، رقم الحديث: ٣١٩٤٢)

(سنن ابن ماجة باب فضل أبى بكر الصديق رضى الله عنه، رقم الحديث: ٩٧)

(۱۱) عن أبی سعید الخدری رضی اله عنه أن النبی صلی الله علیه وسلم رأی فی أصحابه تأخر فقال: تقدموا فأتموا بی و لیاتم بکم من بعدکم ولایزال قوم یتأخرون حتی یتأخرهم الله عزوجل.

(سنن النسائی باب الاتمام ان یأتم بالإمام، رقم الحدیث: ۷۹۵).

(الصحیح البخاری باب الرجل یأتم بالإمام و یأتم الناس بالمأموم، رقم الباب: ۶۸)

(سنن أبی داؤد باب صف النساء و کراهة التأخر عن الصف الأول، رقم الحدیث: ۶۸۰).

(الصیح للمسلم باب تسویة الصفوف و إقامتها و فضل الأول و الأول منها و الإزدحام علی الصف الأول، و تقدیم أولی الفضل، رقم الحدیث: ۴۳۸).

(سنن ابن ماجة باب من مستحب أن یلی الإمام، رقم الحدیث: ۹۷۸)

(۱۲) (فتح الباری ص: ۲۰۵، ج: ۲، باب الرجل یأتم بالإمام و یأتم الناس بالماموم)

(۱۳) و کان المکثرون منهم سبعة.

(۱) عمر بن الخطاب (۲) علی بن أبی طالب

(۳) عبد الله بن مسعود (۴) و عائشة أم المؤمنين

(۵) و زيد بن ثابت (۶) و عبد الله بن عباس

(۷) و عبد الله بن عمر

قال أبو محمد بن حزم و يكمن أن يجمع من فتوى كل واحد فى سفر ضخم.

المتوسطون فى الفتيا منهم

(۱) أبو بكر الصديق (۲) و أم سلمة (۳) و أنس بن مالك (۴) أبو سعيد الخدرى (۵) أبو هريرة (۶) عثمان بن عفان (۷) عبد الله بن عمرو بن العاص (۸) عبد الله بن الزبير (۹) أبو موسى الأشعرى (۱۰) سعد بن أبى وقاص (۱۱) سلمان الفارسى (۱۲) جابر بن عبد الله (۱۳) معاذ بن جبل.

المقلون:

والباقون منهم مقلون فى الفتيا لا يروى عن الواحد إلا المسألة و المسألتان ...... و هم.

(۱) أبو الدرداء (۲) أبو اليسر (۳) أبو سلمة المخزومى (۴) أبو عبيدة بن الجراح (۵) سعيد بن زيد (۶) و الحسن (۷) والحسين ابنا على (۸) نعمان بن بشير (۹) أبو ذر (۱۰) أم عطية (۱۱) و أبو مسعود

(۱۲) و أبی بن کعب (۱۳) أبو أیوب (۱۴) أبوطلحة (۱۵) جعفر بن أبی طالب (۱۶) والبراء بن عازب...... و غیرهم.

(أعلام الموقعین ص: ۱۰، ج: ۱، بیروت)

(۱۴) عن نافع أنه سمع أسلم مولی عمر بن الخطاب یحدث عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب رأی علی طلحة بن عبید الله ثوباً مصبوغاً وهومحرم فقال عمر: ما هذا الثوب المصبوغ یا طلحة فقال طلحة: یا أمیر المؤمنین إنماهو ورد، فقال: عمر إنکم أیها الرهط أئمة یقتدی بکم الناس فلو أن رجلاً جاهلاً رأی هذا الثوب لقال: إن طلحة بن عبید الله کان یلبس الثیاب المصبغة فی الإحرام فلا تلبسوا أیها الرهط شیئاً من هذه الثیاب المصبغة.

(مؤطا للإمام مالک باب لبس الثیاب المصبغة فی الإحرام، رقم الحدیث: ۱۰)

فإنما کره عمر ذلک لئلا یقتدی به جاهل فی ظن جواز لبس الورس و المزعفر.

(شرح الزرقانی علی المؤطا ص: ۳۴۵، ج: ۲، باب لبس الثیاب المصبغة فی الإحرام)

(۱۵) الصحیح البخاری باب إذا خافت المرأة بعد

ماأفاضت، رقم الباب، رقم الحديث: ٩١٨)

(مصنف ابن أبى شيبة باب فى المرأة تحيض قبل أن تنفر، رقم الحديث: ١٣١٧٣)

(١٦) عن الحارث بن عمرو من رجال مره أصحاب معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال: كيف تقضى؟ فقال: أقضى بما فى كتاب الله قال: فإن لم يكن فى كتاب الله قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أجتهد رأيى، قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله.

(سنن الترمذى باب ماجاء فى القاضى كيف يقضى رقم الحديث: ١٣٢٧)

(سنن أبى داؤد باب اجتهاد الرأى فى القضاء، رقم الحديث: ٣٥٩٢)

(سنن الدارمى باب الفتاوى ما فيه من الشدة، رقم الحديث: ١٧٠)

(مصنف ابن أبى شيبة باب فى القاضى ما ينبغى ان يبدأبه فى قضائه، رقم الحديث: ٢٢٩٨٨).

## الولاية فى النكاح عند أبى حنيفة

و ينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها و إن لم يعقد عليها ولى بكراً كانت أو ثيباً عند أبى حنيفة و أبى يوسف ...... وقال مالك والشافعى لاينعقد النكاح بعبارة النساء، أصلاً.

(هداية ص: ۳۱۴-۳۱۵، ج: ۲، دار الكتاب)

(المبسوط السرخسى، ص: ۱۰، ج:۵، باب النكاح بغير ولى)

(بدائع الصنائع ص: ۲۴۷، ج: ۲، كراچى)

(تبيين الحقائق، ص: ۱۱۷، ج: ۲، بيروت)

(مجمع الأنهر ص: ۳۳۲، ج: ۱، باب الأولياء والاكفاء، مصرى قديم)

(الدر المختار مع الشامى ص: ۵٦، ج:۳، كراچى)

(الفقه الاسلامى و أدلته ص: ٦۵۷۲، ج: ۹، دار الفكر المعاصر)

## الشهود فى النكاح عند مالك

ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين حرين

عـاقلين بالغين مسلمين رجلين أو رجل و امرأتين عدولاً كانوا أو غير عدول أو محدودين فى القذف.

## الشهود فى النكاح عند الإمام مالك

قـال: اعـلـم أن الشهادة شرط فى باب النكاح لقوله عليه السـلام لانـكـاح إلا بشهـود وهـو حـجةعلى مالك فى اشتراط الإعلان دون الشهادة و تحته فى العناية: يعنى يقول بدل الشهادة الإعلان و ذلك لقوله عليه السلام أعلنوا النكاح ولو بدف، وفيه أنه لايدل إلا على وجوب الإعلان.

(هداية ص: ٣٠٦، ج:٢، دار الكتاب)

(شامی ص: ٥٢١، ج:٣، كراچی)

(النهر الفائق ص: ٦٢٨، ج:٣، زكريا)

(المبسوط للسرخسى ص: ٣١، ج:٥) باب النكاح بغير شهود)

## خروج الدم ناقضاً للوضوء وعند الشافعى

الـمـعـانـى الـنـاقـضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين والـدم و القيح إذاخرجا من البدن فتجاوز إلى موضع يلحقه حكم التـطهير و القئ ملأ الفم و قال الشافعى الخارج من غير السبيلين

لاینقض الوضوء، وتحته فی العنایة: حاصل الاقوال: لا ینقض عند الشافعی مطلقاً.

(هدایة، ص: ۲۳، ج: ۱، دار الکتاب)

(بدائع الصنائع ص: ۲۴، ج: ۱، فصل بیان ما ینقض الوضوء، کراچی)

(مجمع الأنهر ص: ۱۸، ج: ۱، مصری قدیم)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۴۲۲، ج: ۱، دار الفکر المعاصر)

مس المرأة غیر ناقض للوضوء عند أبی حنیفة

مس الرجل المرأة أوالمرأة الرجل لاینقض الوضوء وقال مالک إن کان بشهو ة نقض الوضوء و إن کان بغیر شهوة لم ینتقض لأن المس عن شهوة سبب لاستطلاق و کاء المذی فیقام مقامه فی حق إیجاب الوضوء احتیاطاً لأمر العبادة کما فعله أبو حنیفة فی المباشرة الفاحشة علی ما یأتی بیانه بعد هذا إن شاء الله. و لنا حدیث عائشة و أم سلمة رضی الله عنهما أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قبل بعض نسائه ثم صلی و لم یتوضأ ولأن عین المس لاینقض الوضوء لیس بحدیث بدلیل مس ذوات المحارم و إنما الحدث ما یخرج عند المس و ذلک

ظاهر فلا حاجة إلى إقامة السبب مقامه.

(المحيط البرهانى ص: ٧٤، ج: ١)

(الفقه الإسلامى و أدلته ص: ٤٣٢، ج: ١، دار الفكر المعاصر)

(١٧) حجة الله البالغة ص: ٢٤٦، ج: ١)

إذا تعارض خبر الواحد و القياس بحيث لايجمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثر منهم أبو حنيفة و الشافعى وأحمد و قيل قدم القياس وهو منسوب إلى مالك إلا أنه استثنى أربع أحاديث، فقدمها على القياس حديث غسل الإناس ولوغ الكلب وحديث المصراة، و حديث العرايا و حديث القرعة.

(التقرير و التحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ٢٩٨، ج: ٢)

(١٨) وتوسط ابن المنير فقال: الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الأئمة الأربعة لاقبلهم و الفرق أن الناس كانوا قبل الأئمة الأربعة لم يدونوا مذاهبهم ولا كثرت الوقائع عليهم حتى عرف مذهب كل واحد منهم فى كل الوقائع وفى أكثرها.

و كان الذى يستفتى الشافعى مثلاً لاعلم له بما يقوله المفتى ولأنه لم يشتهر مذهبه فى تلك الواقع، أو لأنه ما وقعت له قبل ذلك فلا يتصور أن يعضده إلا سرخاص و أما بعد فهمت

المذاهب و رفعت و اشتهرت و عرف المرخص من المشدد فى كل واقعة فلا ينتقل الحالة هذه من مذهب إلى مذهب إلا ركوناً إلى الانحلال و الاستسهال.

(البحر المحيط فى أصول الفقه ص: ٣٧٥، ج:٨)

و أن الحكم الملفق باطل بالإجماع و أن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً وهو المختار فى المذهب و تحته فى الشامية: المراد بالحكم الحكم الوضعى كالصحة مثاله: متوضى سأل من بدنه دم و لمس المرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعى و الحنفى و التلفيق باطل.

(الدر المختار مع الشامى ص: ٧٥، ج: ١، كراچى)

فإن قال قائل: اى ضرورة فى تبعية أبى حنيفة مثلاً حيث لم يأمر الله به ولا رسوله بل لم يصرح به أبو حنيفة أيضاً ولو سلم أن تبيعية المذهب لازمة للمقلد فأى ضرورة لإلزامه مذهباً واحداً بعينه بل يجوز له أن يعمل بمذهب ثم ينتقل إلى آخر كما نقل عن كثير من الأولياء ...... الخ.

قلت: أما الأول فلأن الانسان لايخلو إما أن لم يعمل شيئاً من الأشياء أو يعمل والأول باطل لقوله تعالىٰ: أيحسب الإنسان ان يترك سداً و لأنه يحتاج إليه فى البيع و الشراء و اللباس

والطعام و غير ذلك و إن لم يفعل الصلاة و الصوم فتعين أن يعمل بأعمال و يشتغل بأفعال وحينئذ لايخلو أما أن يتمسك بشئ من الكتاب و السنة أولا والثانى باطل بإجماع المسلمين فتعين أن يتمسك فيه بالكتاب و السنة، و حينئذ لايخلو إما أن يكون له قدرة على معرفة وجوهه ومعانيه وطرفه و أحكامه أولا و الثانى لابد له أن تابعاً لأحد من الأئمة فهو المراد.

(التفسيرات الأحمديه ص: ٣٦٩، سورة الأنبياء، مكتبة الشركة، دهلى)

والمجتهد فى العقليات و الشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطى و يصيب و ذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية لا قاطع فيها مصيب.

شرح العقائد النسفية ص: ١٥٩، اتحاد)

قلنا لانك لو قطعت القول لما صح قولنا إن المجتهد يخطى و يصيب أشباه، أى لا نجزم بأن مذهبنا صواب البتة ولا بأن مذهب مخالفنا خطأ البتة، بناءً على المختار من أن حكم الله فى كل مسئلة واحد معين وجب طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا فهو المخطئ و نقل عن الأئمة الاربعة ثم المختار أن المخطئ مأجور كما فى التحرير و شرحه.

(شامی ص: ۴۸، ج: ۱، کراچی)

فإن المجتهد يخطى و يصيب ثم لا خير فيه فإنه غير ملوم ولا مازور بل معذور ومأجور.

(التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ۵۱، ج:۳)

الأمة المرحومة فانهم اتفقوا على جواز التقليد المجتهدين مع العلم بأن المجتهد يخطى و يصيب.

(حجة الله البالغة ص: ۲۱۲، ج: ۱)

(۱۹) عن زياد بن علاقة قال: سمعت عرفجة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ستكون هئات وهئات من اراد ان يفرق هذه الامة و هى جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان و هى جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان إنه ستكون هئات و هئات من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة.

(الصحيح لمسلم باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم الحديث: ۱۸۵۲)

الصحيح لمسلم باب فى قتل الخوارج، رقم الحديث ۴۸۶۲

زجر الشريعة الغراء فيمن سب العلماء

عن أبی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تعالیٰ من عادی لی ولیاً فقد آذنتہ بالحرب.

(الصحیح للبخاری ص: ۹۶۳، ج: ۲، کتاب الرقاق، باب من جاھد نفسہ فی طاعۃ اللہ ...... یاسر ندیم)

و علماء السلف من السابقین و من بعدھم من التابعین أھل الخیر و الأثر أھل الفقہ و النظر ولایذکرون إلا بالجمیل ومن ذکرھم بسوء فھو علی غیر السبیل.

(العقیدۃ الطحاویۃ: ۳۹)

و نعم ما قیل من طعن فی علماء الأمۃ فلا یلو من إلا أمہ.

(سکب الأنھر ص: ۲۷۸، ج:۳، فقیہ الأمت)

ولا تقبل شھادۃ من یظھر سب السلف کالصحابۃ والتابعین و منھم أبو حنیفۃ و کذا العلماء لظھور فسقہ.

(فتح القدیر ص: ۴۸۶، ج: ۶، دار إحیاء التراث العربی)

یخاف علیہ الکفر من شتم عالماً أو فقیھاً من غیر سبب.

(الفتاوی الھندیہ ص: ۲۷۰، ج: ۲، رشیدیہ)

ولأنہ خواص المؤمنین من أعمل لسانہ بالثلب ابتلاہ اللّٰہ قبل موتہ بموت القلب کما ذکر ابن عساکر فی تبیین کذب المفتری.

(التعلیق علی العقیدۃ الطحاویۃ ص: ۳۰)

قال الإمام أحمد رحمه الله لحوم العلماء مسمومة من شمها مرض و من أكلها مات.

(المعيد فى أدب المفيد و المستفيد للعبد الباسط بن موسى العلموى ص: ٧٢)

قال الصدر الشهيد فى فتاوى بديع الدين: من استخف بالعالم يكفر و تطلق امرأته.

(درة الناصحين فى الوعظ و الإرشاد ص: ٢٢)

عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: ليس منا من لم يجل كبيرنا و يرحم صغيرنا و يعرف لعالمنا حقه.

(كنز العمال ص: ١٦٥، ج:٣، رقم الحديث: ٥٩٨٠)

(٢١) سورة البقره، رقم الآية: ٢٨٦

(٢٢) سورة الحج، رقم الآية: ٧٨

(٢٣) عن أبى ثعلبة الخشنى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله عزوجل فرض لهم فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تستهكوها وحد حدوداً فلاتعتدوها و صامت عن أشياء من غير نسى أن لاتبحثو عنها.

(سنن الدار قطنى كتاب الرضا ع، رقم الحديث: ٤٣٩٦)

(٢٤) عن عائشة رضى الله عنها قالت: ماخير رسول الله

صلـى الـلـه عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما أحدهما أيسر من الآخر إلا اختار أيسرها مالم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس منه.

(الـصـحـيـح لـمسـلـم باب مباعدته صلى الله عليه وسلم لـلآثـام و اختيـاره مـن المباح وانتقامه لله عند انتهاک حرماته ، رقم الحديث، ۲۳۲۷)

(الأدب المفرد، باب حسن الخلق ، رقم الحديث: ۲۷۴)

(سنن أبي داؤد باب في التجاوز في الأمر رقم الحديث: ۴۷۸۵)

(مـوطـأ لـلإمـام مالک باب ماجاء في حسن الخلق ، رقم الحديث: ۲)

(۲۵) (الاشباه والنظائر ص: ۲۴۹، ج: ۱، تهانوی)

(المصدر السابق ص: ۲۵۱، ج: ۱، تهانوی)

مواقف الشريعة في تتبع رخص المذاهب المختلفة

و لـقـد وجـد (فـي هـذا الـزمـان) هذا في الأزمنة السابقة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض و الشهوة و ذلک فيـمـا لا يتـعـلـق به فصل قضية و فيما لايتعلق ذلک فـأمـا لايتـعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان و بين نفسه في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ما تقدم.

(الموافقات ص: ۸۴، ج:۵)

عن ابن عبد البر من أنه لايجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً إن صح احتاج إلى جواب و يمكن أن يقال: لانسلم حجة دعوى تفسيق المتتبع للرخص ...... قال الروياني: يجوز تقليد المذاهب و الانتقال إليها بثلاثة شروط أن لايجمع بينهما على صورة تخالف الإجماع كمن تزوج بغير اجماع صداق و لا ولى ولا شهود فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد، و أن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه و لايقلد أمياً فى عماية و أن لايتبع رخص المذاهب.

(التقرير و التحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ص: ۳۵۲، ج:۳)

مسألة: فلو التزم مذهباً معيناً كمالک و الشافعى واعتقد رجحانه من حيث الإجمال فهل يجوز أن يخالف إمامه فى بعض المسائل و يأخذ بقول غيره من مجتهد آخر فيه مذاهب.

أحدها: المنع، و به جزم الجيلى فى الإعجاز لأن قول كل إمام مستقل بآحاد الوقائع فلا ضرورة إلى الانتقال الا التشهى لما فيه من اتباع الرخص والتلاعب بالدين.

الثانى: يجوز وهو الأصح فى الرافعى لأن الصحابة لم

یوجبوا علی العوام تعیین المجتهدین...........

و أن الحکم الملفق باطل بالإجماع و أن الرجوع عن العمل التقلید بعد العمل باطل اتفاقاً وهو المختار فی المذهب، وتحته فی الشامیه: المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحة.

مثاله: متوضی سأل من بدنه دم و لمس امرأة ثم صلی فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعی و الحنفی والتلفیق باطل و صحته منتفیة.

الدر المختار مع الشامی ص: ۷۵، کراچی)

(حاشیة الطحطاوی علی المراقی ص: ۱۷۹، دار الکتاب)

اختلفوا هل یجب علی العامی التزام مذهب معین فی کل واقعة فقال به جماعة، وقال الأکثرون لایلزمه و به قال أحمد وأما إذا التزم مذهباً معیناً فلهم فی ذلک خلاف آخر وهو هل یجوز أن یخالف إمامه و یأخذ بقول آخر فی بعض المسائل، فمنعه بعض مطلقاً و أجازه بعضهم.

وکذلک فصل بعضهم بین أن یکون بعض العمل أو الحکم أو قبلهما اما لو اختار المقلد من کل مذهب ما هو الأخف و الأسهل فقال أحمد و المروزی: یفسق، و قال الأوزاعی: من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام. وتقدم نقل المؤلف عن

ابـن حـزم الإجـمـا ع عـلـى تفسيق متتبع الرخص و بهذا تعلم أنه لا تـلازم بيـن مـنـع تتبـع الـرخـص و عدم الانتقال إلى مذهب إلا بـكـمـالـه، فتتبع الرخص فسق و الأخذ بقول غير إمامه فى بعض الـمسـائـل عرفت ما فيه من الخلاف و على كل حال متى لم يكن تـلاعبـاً ولا تتبـعـاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح مالم يترتب عليه التلفيق و إلا منع.

(حاشية المـوافقات ص: ٩٨، ج:٥)

قـالـوا: الـمـنتقل من مذهب إلى مذهب باجتهاد و برهان آثم يستوجب التعزير.

(عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد و التقليد ص: ٣٦، ج:)

(٢٧) التـقـريـر والتحبير على تـحرير الكمال ابن الهمام ص: ٣٥٢، ج:٣)

(٢٨) وحـكـم بـمـوتـه بـعـد تسـعين سنة إعلم أن ظاهر الرواية عن الإمام أنه لايحكم بموته إلا بموت أقرانه فى السن من أهـل بـلـده و قيـل: مـن جـميع البلدان قال خواهر زاده: و الأول الأصـح قـال السـرخسـى: هـذا أليـق بـالـفقه لأن نصب المقادير بـالـرأى لايـجـوز غيـر أن الـغالـب أن الإنسان لا يعيش بعد أقرانه وأنـت خبيـر بـأن التـفـحـص عـن موت الأقران غير ممكن أو فيه

حرج فمن هنا اختار المشائخ تقديره بالسن ثم اختلفوا فاختار المصنف أنه تسعون و فی الهداية هو الارفق.

(النهر الفائق ص: ٢٩٢، ج:٣، زكريا)

(البحر الرائق، ص: ١٧٨، ج:٥، كتاب المفقود)

(تبيين الحقائق ص: ٣١١، ج:٣، بيروت)

(الفتاوى الهندية، ص: ٣٠٩، ج:٢، زكريا)

(مجمع الأنهر ص: ٥٤٠، ج:٢، فقيه الأمة)

قال الحصكفی: مذهب مالک و القديم من مذهب الشافعی تقديره بأربع سنين لكن فی حق عرسه لاغير فتنكح بعدها كما فی النظم فلو أفتی به فی موضع الضرورة ينبغی أن لابأس به علی ما ظن كذا فی القهستانی.

(الدر المنتقی ص: ٥٤٠، ج:٢، فقيه الأمة)

(من يريد الاطناب فليراجع: فتاوی علماء مالكية مع الحيلةالناجزة للحليلة العاجزة ص: ٦٢-٦١-٢٦٠، جديد)


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی

# سدالذرائع اور مصالح مرسلہ کی تحقیقی بحث

## سدالذرائع کا معنی کیا ہے؟

**سوال:** سدذریعہ کی لغوی وشرعی حقیقت کیا ہے؟

**الجواب:**

**سد:** کا لغوی معنی ہے بند کرنا، اور ذریعہ: کا معنی ہے وسیلہ دونوں کا ایک ساتھ معنی ہوا کچھ وسائل کو بند کرنا۔ اس سے مراد وہ وسائل ہیں جو کسی امر قبیح تک پہچانے والے ہوں اس کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں۔ سب کا خلاصہ یہی ہے کہ ایسے ذرائع جو فی نفسہ تو جائز ہوں لیکن ممنوع چیز کا ذریعہ بننے کی وجہ سے حرام ہوں، اس لئے سدالذرائع مقصود نہیں بلکہ جس کی طرف پہونچنے کا ذریعہ بنتا ہے وہ مقصود ہے۔ چنانچہ ابن القیم الجوزی فرماتے ہیں کہ ذریعہ ایسا فعل ہے جو فی نفسہ تو مباح ہوتا ہے لیکن وہ کسی حرام کی طرف پہچانے کا داعی بنتا ہے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں ذریعہ ایسی چیز ہے جو فی نفسہ ممنوع نہیں لیکن اس کے ارتکاب کی وجہ سے حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔

## سد ذریعہ کی شرعی حقیقت:

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے مصادر قرآن، سنت، اجماع، قیاس ہیں، اور اس کے ساتھ استحسان، اجتہاد، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع بھی اس کے اجزاء میں سے ہیں۔

چاروں مذاہب کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جو سد ذرائع سے بھی مستنبط ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں سد ذرائع کی بہت سی مثالیں ہیں ہم صرف ایسی مثالوں کو ذکر کرینگے جو متفق علیہ ہیں۔

علامہ قرافی اپنی کتاب تنقیح الاصول میں لکھتے ہیں کہ تلاش بسیار کے بعد یہ ملتا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے دلائل ۱۹ ہیں، کتاب، سنت، اجماع، اجماع اہل المدینہ، قول الصحابی، المصالح المرسلہ، القیاس، الاستصحاب، البدأۃ الاصلیہ، العوائد، استقراء، سد الذرائع، الاستدلال، الاستحسان۔

اور کچھ حضرات فقہاء ان کو قواعد فقہیہ میں شمار کرتے ہیں، اور کچھ حضرات ان کو کبھی مبدا کہتے ہیں، اور کبھی اُصل قرار دیتے ہیں اور کبھی قاعدہ کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شاطبی نے ان کو مصادر فقہ میں شمار کیا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ تمام ائمہ حضرات سد الذرائع کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن تسلیم کا طریقہ الگ الگ ہے۔

چنانچہ علامہ قرافی نے اپنی کتاب، الفروق میں ذکر کیا ہے کہ جس طرح

شریعت کے کچھ ذرائع کو کھولنا چاہئے اسی طرح کچھ ذرائع کو بند کرنا بھی چاہئے، کیونکہ حرام کا ذریعہ حرام ہوتا ہے، مباح کا ذریعہ مباح ہوتا ہے، اور واجب کا ذریعہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ جمعہ اور حج کے لئے سعی کرنا۔

## دلائل:

(۱) السد فی اللغة: غلاق الخلل، والذريعة: الوسيلة إلى الشئى وفى الاصطلاح: هى الأشياء التى ظاهرها الجواز والإباحة وتتوصل بها إلى فعل محظو. (الموسوعة الفقهية ج:۲۵ص:۲۷۶)۔

(۲) ويقول الإمام القرطبى: الذريعة هى أمر ممنوع فى نفسه يخاف من ارتكابه الوقوع فى ممنوع. (الجامع لاحكام القرآن ج: ۱ ص: ۴۰)۔

(۳) ويقول الشاطبى: حقيقة الذرائع التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة. (الموافقات ج:۵ص:۱۸۳)۔

(۴) ويقول ابن القيم: فى أعلام الموقعين: الذريعة الفعل الذى ظاهره مباح وهو وسيلة إلى فعل محرم (أعلام الموقعين ج: ۲ ص: ۱۰۸).

(۵) ويقول القرافى: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب

فتحها وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هي الوسيلة كما أن وسيلة الحرام حرام فوسيلة الواجب واجب. (الفروق للقرافي ج: ۲ ص: ۳۲).

(٦) وكذا في تنقيح الأصول ج: ١ ص: ١٩٨.

(۷) وكذا في فتاویٰ ابن تيمية ج: ۳ ص: ۱۴۰.

(۸) وكذا في قاعدة سد الذرائع ص: ١.

## ذریعہ اور سبب کے درمیان فرق

**سوال:** ذریعہ اور سبب میں کیا فرق ہے؟

**الجواب:**

**ذريعة:** کا لغوی معنی ہے وسیلہ اور اس کو کبھی سبب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "فلان ذريعي إليك بمعنى سببي"۔

**سبب:** کا لغوی معنی ہے طریقہ، راستہ، اور اصطلاح میں سبب کہا جاتا ہے "ما يتوصل به إلى غيره" کو جو دوسری چیز کی طرف پہونچنے کا واسطہ بنتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "جعلت فلاناً لي سبباً إلى فلان أي وسيلة وذريعة"۔

علماء محققین دونوں کے درمیان فرق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "أصل السبب يدل على الطول والامتداد" یعنی سبب اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے طول وامتداد پر دلالت کرے۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ طول وامتداد اس کو کہتے ہیں جو شئی کے ساتھ قائم ہو۔''وهو أصل يدل على الامتداد و التحرك إلى أمام وكل ما تنزع عن هذا الأصل يرجع إليه''۔

## دلائل:

(۱) الذريعة هو أصل يدل على الامتداد والتحرك إلى أمام وكل ما تنزع عن هذا الأصل يرجع إليه. (سد الذرائع للبرهانی ج: ا ص: ۵۲).

(۲) أصل السبب فی اللغة يدل على الطول والامتداد وهو قريب جداً من التحرك والامتداد ولعل الفرق الأول وصف قائم بالشئی والثانی فعل الامتداد والتحرك. (المصدر السابق ج: ا ص: ۵۳).

(۳) السبب هو الوصف الظاهر المنضبط الذی دل عليه الدليل السمعی على كونه معرفاً لحكم شرعی. (دارالاحکام شرح مجلۃ الأحکام ج:اص:۸۶)۔

(۴) وكذا فی المصدر السابق ج: ا ص: ۵۵.

## سدذرائع کی حجیت کے سلسلے میں ائمہ کے اختلافات

**سوال:** سدذرائع کی حجیت کے بارے میں حضرات ائمہ کی آراءاور دلائل کیا ہیں؟

**الجواب:** ائمہ اربعہ سد الذرائع کو مانتے ہیں، اکثر اہل علم اور محققین اس سے مسائل اخذ کرتے ہیں اوراس پر عمل بھی کرتے ہیں، البتہ حضرات مالکیہ اورحنابلہ کے یہاں اس میں بہت وسعت ہے جو حضرات شافعیہ اورحنفیہ کے یہاں نہیں ہے، لیکن ابن حزم اور اہل ظواہراس پرعمل کرنے سے انکارکرتے ہیں۔

### دلائل:

(۱) قوله تعالىٰ: لا تسبوا الذين يدعون من دون الله.... الآية

(۲) وقوله تعالىٰ: ولا تقربا هذه الشجرة.... الآية

(۳) وقوله تعالىٰ: ولا تقربوا الزنا.... الآية

(۴) قوله عليه السلام: لا يجمع بين امرأة وعمتها.

(۱) ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجمع من المحققين من أهل العلم لا حصر لهم إلى اعتبار قاعدة سد الذرائع وأعمالها والأخذ بها.

إلا أن المالكية والحنابلة مؤسعوا في الأخذ أكثر من

الحنفية والشافعية مع العلم أن لكل مذهب تطبيقات فقهية على هذه القاعدة.

مذهب ابن حزم وأهل الظواهر فقد انكروا العمل سد الذرائع عملاً من الأخذ بظاهر النص. (الموفقات للشاطبی ج:۵ ص:۱۸۸).

(۲) قوله تعالیٰ: ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله... الآية. (الموسوعۃ الفقہیۃ ج:۲۵ص:۲۷۶)۔

(۳) وكذا فی التفسير للقرطبی ج: ا ص:۵۷.

(۴) وكذا فی فتاویٰ ابن تيمية ج:۳ ص: ۱۴۰.

(۵) وكذا فی الموافقات للشاطبی ج:۵ ص: ۱۸۶.

(۶) وكذا فی سد الذرائع للبرهانی ج: ا ص:۶۵۳.

(۷) وكذا فی الفروق للقرافی ج: ۲ ص: ۳۲.

(۸) وكذا فی البحر المحيط ج:۶ ص: ۸۲.

## سدذرائع کے مختلف ذرائع

**سوال:** اہل اصول وفقہاء نے ذرائع کے جومختلف درجات مقرر کئے ہیں اس کی وضاحت فرمائیں؟

**الجواب:** اصولین حضرات ذرائع کو دو معنی میں لیتے ہیں ایک معنی عام، اور ایک خاص۔

اگر ذریعہ خاص معنی میں ہو تو اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایسا ذریعہ جو کسی مصلحت کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ بھی جائز ہو۔

(۲) ایسا ذریعہ جو کسی فساد کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ بھی ناجائز ہو۔

(۳) ایسا ذریعہ جو کسی مصلحت کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ ناجائز ہو۔

(۴) ایسا ذریعہ جو کسی فساد کی طرف لے جانے والا ہو اور وہ ذریعہ جائز ہو۔

اور اگر ذریعہ عام معنی میں ہو تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔

(۱) ایسا جائز وسیلہ جو دوسرے کسی جائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۲) ایسا ناجائز وسیلہ جو کسی ناجائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۳) ایسا ناجائز وسیلہ جو کسی جائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

(۴) ایسا جائز وسیلہ جو کسی ناجائز وسیلہ تک پہچانے والا ہو۔

ذرائع کے اقسام کا حکم بدلتا ہے ارکان ثلاثہ کے بدلنے سے اور ارکان ثلاثہ یہ ہیں الوسیلۃ المتوسل الیہ۔ الافضاء۔

قواعد المقری میں مذکور ہے کہ ذریعہ کے درجات تین ہیں اور یہ حرام کے اعتبار سے ہے یعنی جو حرام کا سبب بنتا ہے۔

(۱) ایسا ذریعہ جو حرام سے بہت دور ہو اور یہ بالاتفاق حرام نہیں ہے۔

(۲) قریب ذریعہ جس میں کوئی معارض نہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہے۔

(۳) ایسا ذریعہ جو نہ حرام کے قریب ہو اور نہ حرام سے دور ہو، اور اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب المقری اتفاق اور اختلاف کی علت قرب اور بعد کو قرار دیتے ہیں۔

اور صاحب احکام الفصول نے درجات کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) ایسا ذریعہ جو یقین کے ساتھ حرام تک پہونچائے۔

(۲) ایسا ذریعہ جو غالباً حرام تک پہونچائے

(۳) ایسا ذریعہ جو حرام اور حلال تک پہونچانے میں برابر ہو۔

(۴) ایسا ذریعہ جو حرام تک بہت کم پہونچتا ہو۔

## دلائل:

(۱) الذريعة بمعنى الخاص لها اقسام الذريعة المفضيةإلى المصلحة وهى مصلحة. الذريعة المفضية إلى المفسدة

وهـى مفسد ة. الـذريـعة الـمـفـضية إلـى المصلحة وهى مـفسـدة، الذريعة المفضية إلى المفسد ة وهى مصلحة. (سد الذرائع فى التفسير الاسلامى ج: ا ص: ١٨٨).

(٢) الـذريعة بمعنى العام لها أقسام الوسيلة الجائزة المؤدية إلى الجائز. والوسيلة المحظورة المؤدية إلى محظور. الوسيلة الـمـحـظـورة المؤدة إلى الجائز. الوسيلة الجائزة المودبة إلى محظور. (المصدر السابق ج: ا ص: ١٩٥).

(٣) ذريـعة توصل إلى الحرام قطعاً وذريعة توصل إلى الحرام غـالبـاً ذريـعة تـوصـل إلى الحرام كثيراً أو تسوى حالات إفـضـائهـا إلـى الحرام وعدمه ووسيلة توصل إلى الحرام نادراً. (أحكام الفصول ج: ا ص: ٦٥٧).

() وكذا فى قواعد المقتدى ج:٧ ص:١٠٧.

## ائمہ اربعہ کے نزدیک سدالذرائع کی حجیت

**سـوال:** اگر ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کے یہاں سد ذریعہ حجت ہے تو ہر امام کے نزدیک سد ذریعہ کی کچھ مثالیں لکھیں؟

**الجواب:** ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کے یہاں سد ذریعہ حجت ہے لیکن حجت ماننے کا طریقہ الگ الگ ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی یہ عرض کیا

جاچکا ہے۔ یہاں پر ہر مذہب کی ایسی مثالیں پیش کی جارہی ہیں
جو سد ذریعہ سے مستنبط ہیں۔

## من أمثال الحنفية:

بدائع الصنائع میں مذکور ہے کہ کسی چیز کے وسیلہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس شئی کا ہوتا ہے۔

مثال: جوان عورت کو جماعت میں حاضر ہونے سے منع کیا گیا ہے، چونکہ ان کے نکلنے میں فتنہ اور زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے، اور زنا حرام ہے لہٰذا انکا نکلنا بھی حرام ہے۔

## من أمثال المالكية

امام قرافی نے اپنی کتاب الفروق میں ذکر کیا ہے کہ سد ذریعہ سے مستنبط ہونے والے مسائل بہت ہیں۔

اس کی مثال: "بیع الطعام قبل القبض" ہے۔

## من أمثال الشافعية

حضرت امام شافعی کے مذہب کی مثال جیسے کوئی شخص انگور ایسے شخص سے فروخت کرے جو شراب بناتا ہو اور ایسے شخص کو کھجور بیچے جو نبیذ بناتا ہو۔

## من أمثال الحنابلة

امام احمد بن حنبل کی مثال جیسے اخروٹ بچوں کے ہاتھ فروخت کرنا کیونکہ اس سے جوا کھیلا جا سکتا ہے جو حرام ہے لہٰذا بچوں کے ہاتھ اخروٹ فروخت کرنا بھی حرام ہے۔

دلائل:

(۱) أن الوسيلة إلى الشئى حكمها حكم ذلك الشئى. (بدائع الصنائع ج:۷ ص:۱۰۶).

(۲) لا يباح للشواب منهن الخروج إلى الجماعات بدليل روى عن عمر انه نهى الشواب عن الخروج و لان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنة و الفتنة حرام وما أدى إلى الحرام فهو حرام. (بدائع الصنائع ج: ۱ ص:۱۵۷).

(۳) الأمثلة فى مذهب المالكية كثيرة جداً وفى مقدمتها بيع الأجال كما ومنها بيع الطعام قبل قبضه. (الفروق للقرافى).

(۴) وكذا فى الموافقات ج:۵ ص:۱۸۵.

(۵) وكذا فى المغنى ج:۴ ص:۳۰۷.

## امام قرافی کے نزدیک فتح الذرائع

**سوال:** امام قرافی مالکی کے نزدیک فتح ذرائع کی تحقیق کا خلاصہ کیا ہے؟

**الجواب:** امام قرافی مالکی اپنی کتاب الفروق میں ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح کچھ ذرائع کو بند کرنا ضروری ہے اسی طرح کچھ ذرائع کو کھولنا بھی ضروری ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر کچھ ذرائع کو کھولا جائے تو جس کے لئے کھولا جائے اس کے اعتبار سے ذریعہ کا حکم بھی بدل جائے گا یعنی اس فعل کا جو حکم ہوگا ذریعہ کا بھی وہی حکم ہوگا۔

لہٰذا اگر کام مباح ہو تو ذریعہ بھی مباح ہوگا، اور اگر کام مکروہ ہو تو ذریعہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر کام حرام ہو تو ذریعہ بھی حرام ہوگا۔

### دلائل:

(۱) **ویقول القرافی اعلم أن الذریعة کما یجب سدها یجب فتحها وتکره وتندب وتباح فإن الذریعة هی الوسیلة کما أن وسیلة الحرام حرام فوسیلة الواجب واجب. (الفروق للقرافی ج: ۲ ص: ۳۲).**

(۲) **فتح الذرائع یحتمل فی وجوه ثلاثة.**

**الأول: أن یدخل التدریج فی حدود المباحات التی**

یجوز للإنسان فعلها وتركها لكل الوسائل التى يحصل الانسان مصلحة مباحة والحكم هنا ترك التذرع كفعله سواء بسواء. (سد الذرائع فى التشريع الاسلامى ج: ١ ص: ٢٤٥).

(٣) وكذا فى الموافقات ج:٥ ص:٨٣.

## دورحاضر میں سدالذرائع کی مثالیں

**سوال:** دورحاضر میں کن مسائل میں سدذرائع مؤثر ہے یا ہوسکتا ہے اس کی چند مثالیں پیش کریں؟

**الجواب:** قدیم متون فقہ میں یہ بات مذکور ہے کہ بوڑھی عورت کے لئے مغرب اورعشاء کی نماز کی جماعت میں حاضر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دورحاضر میں بوڑھی عورتوں کے لئے بھی حضور جماعت ممنوع ہے چونکہ ان کے نکلنے میں بھی فتنہ کا اندیشہ ہے لکل ساقطۃ لاقطۃ لہٰذا سدذرائع کی بنیاد پر مذکورہ بالا نمازوں کے لئے بھی جانے کی اجازت نہیں۔

### دلائل:

(١) ويحرم حضور الشابة كل جماعة والعجوز الظهور

والعصر لاباقيه أى لا بأس للعجوز بالخروج فى المغرب والعشاء والفجر. (شرح الوقاية ج: ١ ص: ١٥٢).

(٢) أما العجوز التى لا تشتهى فلا بأس بمصافحتها ومس يدها إن أمن الشهوة. (الدر المختار ج: ٢ ص: ٢٤١).

(٣) وكذا فى الفتاوىٰ الهندية ج: ٢ ص: ٤٥٩.

## سدذرائع کے استعمال کرنے کا طریقہ

**سوال**: سدذرائع جوایک فقہی اصل ہے اس کے استعمال کو باقی رکھا جائے یاحالات حاضرہ کے تحت اس کا استعمال موقوف کردینا چاہئے؟

**الجواب**: چونکہ فقہ اسلامی کی یہ بھی ایک اساس و بنیاد ہے لہٰذا اس کا ترک تو مناسب نہیں البتہ یہ شرط ضرور لگادی جائے کہ انہی فقہاء کو اس کی اجازت ہے جن کو فقہ و فتاویٰ میں مہارت تامہ حاصل ہو اور حالات حاضرہ پر گہری نظر ہو اور اجتہاد و تطبیق مسائل کی صلاحیت رکھتے ہوں عمومی استعمال کی اجازت نہ دی جائے۔

## مصالح مرسلہ کا مفہوم کیا ہے؟

**مصالح**: مصلحۃ کی جمع ہے لغوی معنی ہے۔ فائدہ مفاد مصلحت وغیرہ یعنی عدم فساد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

مرسلۃ کا معنی ہے چھوڑا گیا یعنی جس میں کوئی قید نہ ہو دونوں کا ایک ساتھ معنی ہوا ایسی کچھ مصلحتیں جس کو شریعت میں چھوڑ دیا گیا ہو جس پر متعین کوئی نص نہ ہو۔

یعنی مصالح مرسلہ ایسے اچھے کام کو کہا جاتا ہے جس کے اعتبار و عدم اعتبار میں کوئی نص وارد نہ ہو۔

اور بعض حضرات اس کو الاستدلال المرسل بھی کہتے ہیں۔

جیسا کہ امام الحرمین اور ابن السمعانی نے اس پر لفظ استدلال کا اطلاق کیا ہے۔

اور امام خوارزمی نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں اس کو الاستصلاح سے تعبیر کیا ہے۔

## اصطلاحی معنی:

اس کی اصطلاحی تعریف میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں چند تعریفات درج ذیل ہیں۔

(۱) **قال القرافی: مالم یشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالالغاء.** (تنقیح الاصول ص:۴۴۶)۔

(۲) **قال الآمدی: مالم یشهد الشرع له باعتبار ولا إلغاء.** (الاحکام فی أصول الاحکام ج:۴ ص:۱۹۵)۔

(۳) قال الرازی: مالم يشهد له بالاعتبار ولا بالإباء نص معين. (الحصول فی علم الاصول).

مذکورہ تینوں تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مصالح مرسلہ اس حکم کو کہتے ہیں جس کے اعتبار وعدم اعتبار میں شریعت کا کوئی نص نہ ہو۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ مصالح مرسلہ درحقیقت باب الاجتہاد میں سے ہے جو قواعد الشریعہ کے موافق ہے اگر چہ اس کی کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے۔

قال الشاطبیؒ: المصالح المرسلة من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد لها أصل معين. (الموافقات ج:۳ص:۴۱)۔

امام غزالیؒ اپنی کتاب ''المستصفی'' میں فرماتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کا مطلب ہے مقاصد شرع کی حفاظت کرنا اور مقاصد شرع پانچ ہیں۔

(۱) حفظ الدین۔ (۲) حفظ المال۔ (۳) حفظ النفس۔ (۴) حفظ النسل۔ (۵) حفظ العقل۔

ہر وہ چیز جو ان پانچ چیزوں کی حفاظت کرے وہ مصالح ہیں۔ اور جو اس کی رعایت نہ کرے وہ مفاسد ہے۔

## دلائل:

قال الغزالی فی کتابه: المصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع خمسة، وهو أن يحفظ دينهم

ونسلهم ومالهم و عقلهم ونفسهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة.

وكل ما يفوت هذه الاصول فهى مفسدة. (المستصفى للغزالى ج:٢ ص:٤٨٢).

المصالح المرسلة ويلقب بالاستدلال المرسل وأطلق إمام الحرمين وابن السمعانى عليه اسم الاستدلال وعبر عنه الخوارزمى فى الكافى. بالاستصلاح. (البحر المحيط للزركشى ج:٦ ص:٧٦. مصادر التشريع الاسلامى ص:٩٥. ادلة التشريح ص:١٨٩.

## مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں حضرات ائمہ کی آراء

مصالح مرسلہ کی حجیت کے بارے میں علماء اُصولین کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض حضرات اس کو مطلقاً حجت ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور بعض حضرات مطلقاً حجت مانتے ہیں، ان میں سے حضرت امام مالکؒ ہیں۔

### دلائل:

وفيه مذاهب منه التمسك مطلقاً وهو قول الاكثرين

الجواز مطلقاً وهو المحكى عن مالك رحمه الله. (البحر المحيط للزركشي ج: ۴ ص: ۷۴).

جو حضرات اس کو حجت ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ان حضرات میں سے امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ بھی ہیں۔ان حضرات کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ یہ مستقل دلیل نہیں ہے ورنہ تو ان حضرات کے بہت سے ایسے مسائل ہیں، جو مصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں جیسا کہ علامہ قرطبی نے ذکر کیا ہے کہ اصحاب حنفیہ اور شافعیہ بھی اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

ذكر القرطبى فى كتابه: ذهب اصحاب الحنفية والشافعية إلى الاعتماد عليه وهو مذهب مالكؒ. (المصدر السابق ج:۴ص:۷٦)۔

## مصالح مرسلہ پر عمل کی مثالیں

یہ بات واضح رہے کہ دور صحابہ سے لے کر ائمہ مجتہدین تک ہر دور میں مصالح مرسلہ پر عمل کی مثالیں ملتی ہیں۔

### من أمثال المصالح المرسلة فى عهد الصحابة:

چنانچہ علامہ بوطی نے اس کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔

قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کرنے اور بعد میں اس کے متعدد

نسخے بنانے پر صحابہ کرام کا اجماع جبکہ اس کے بارے میں شریعت میں نص وارد نہیں نہ جواز پر نہ منع پر لیکن اس میں حفظ دین ہے جو کہ مقاصد شرع میں سے ہے۔اور مقاصد شرع کی حفاظت کرنے کا نام ہی مصالح مرسلہ ہے۔

**والحقيقة الواضحة من استعرض عهد الصحابة انهم يتخذون الأحكام لما فيه من مصالح وان لم يجدوا اصلاً يقيسوا فيها مادام أنها لا تتعارض مع أى نص لسنة أو كتابٍ.** (ضوابط المصلحۃ للبوطی۔ص:۳٦۰)۔

## من أمثال المصالح المرسلة فى عهد التابعين:

کثرت حوادث کی وجہ سے حضرات تابعین رحمہم اللہ نے صحابہ کرام سے زیادہ مصالح مرسلہ سے مسائل استنباط کئے ہیں ہے جس کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

اس دور کے علماء حضرات نے جب دیکھا کہ فتنہ بہت تیزی سے پھیلنے لگا اور لوگ اس کے شکار ہونے لگے یہاں تک کہ غیر قول رسول کو بھی حدیث بتا کر پیش کرنے لگے تو حضرات تابعین نے تدوین حدیث کا کام انجام دیا۔جس میں جرح و تعدیل اور اصول روایت اور اقسام روایت اور شرائط تحمل کو بھی بیان کیا۔جبکہ اس کے بارے میں کوئی نص شرعی نہیں تھی۔لیکن اس میں حفظ دین ہے جو کہ مقاصد شرع میں سے ہے جیسا کہ عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ:

## دلائل:

**الإسناد من الدين لو لا الاسناد لقال من شاء ماشاء.**

ابن عساکر نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا۔

**ولـما رأى العقلاء.... الفساد ويدب دبيبة فى علوم المعاد خافوا يـنـدرج من الغث بالأعراض إلى الغث بالجواهر فلم يروا بداً من التدوين والتـقـيـيـد والـدلالة عـلى مواضع الضعف والسخف ليظهر السليم الذى لاشائبة فيه. (تاريخ ابن عساكر ج: ٢ ص: ٧. روضة الشام).**

## من أمثال المصالح المرسلة فى المذاهب الاربعة:

### من المذهب الحنفى

اصحابہ حنفیہ اگر چہ اس کو مستقل دلیل یا مقاصد شرع میں سے قرار نہیں دیتے لیکن اس سے مسائل استنباط کرتے ہیں جیسا کہ علامہ علاء الدین حصکفی اپنی کتاب ''الدر المختار'' میں ذکر کرتے ہیں اگر کوئی ساحر یا زندیق پکڑا جائے تو پہلی مرتبہ تو توبہ قبول کیا جائے گا۔ پھر اگر دوسری مرتبہ پکڑا جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا کیونکہ اس کو قتل کرنے میں امت کی مصلحت ہے، اور وہ ''**عـدم الفساد فى الأرض**'' ہے۔

## دلائل:

إذا أخذ الساحر أو الزنديق المصروف الداعی قبل توبته ثم تاب لم تقبل توبته. (الدر المختار ج: ۱ ص:۳۵۷. دار الكتاب).

وتحته فی الشامية: أنها لا تقبل منه فی نفس القتل عنه.

(شامی ج:۴ ص: ۲۴۲. کراچی.

**من المذهب الشافعی:**

بعض حضرات یہ گمان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ استصلاح کے ذریعہ مسائل استنباط نہیں کرتے ہیں۔ اوراس بات کی دلیل یوں پیش کرتے ہیں کہ امام مالکؒ کے اکثر مسائل جومصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں امام شافعیؒ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔لیکن صرف مخالفت کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ ان مسائل کی جوعلت ہے اس کا بھی انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ زنجی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مصالح مرسلہ کے ذریعہ استدلال کرنا جائز ہے جب یہ کسی شرعی اصل کلی کے ساتھ مل جائے۔

## دلائل:

قال الزنجی فی کتابه: ذهب الشافعیؒ إلى أن التمسک بالمصالح المستند إلى كلی الشرع جائز. (تخريج الفروع على

الأصول ص: ١٦٩).

چنانچہ مذہب شافعی کی مشہور کتابوں میں اس علت پر مستنبط کئے ہوئے بہت مسائل ملتے ہیں۔

**من المذهب الحنبلی:**

حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی اس سے مسائل استنباط کرتے ہیں لیکن اتنی کثرت سے نہیں جتنی کثرت سے حضرت امام مالکؒ استنباط کرتے ہیں چنانچہ امام ابوزہرہ اپنی کتاب ''ابن حنبل'' میں ذکر کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ امام احمد بن حنبلؒ کے ان دلائل میں نہیں جن سے آپ نے مسائل استنباط کیا ہے۔ لیکن یہاں مذکور نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے، کہ امام احمد بن حنبل اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، چنانچہ حنبلی مذہب کی بڑی بڑی کتابوں میں اس کی بہت ساری مثالیں ملتی ہیں۔

**دلائل:**

قال أبوزهرة فی کتابه "ابن حنبل" بعد أن عد الاصول التی اعتمدها الامام أحمدبن حنبل عدم ذکرهاالمصالح دلیلاً علی عدم اعتبارها بل إن فقهاء الحنابلة یعتبرون المصالح أصلاً من الاصول. (ضوابط المصلحة للبوطی ص:٣٦٢).

ایک مثال: علامہ ابن القیم الجوزی مروزی کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں کہ جو شخص صحابہ پر طعن و تشنیع کرتا ہے، بادشاہ وقت پر ضروری ہے کہ وہ اس کو سزا دے۔ اور بادشاہ کے لئے اس کو معاف کرنے کی گنجائش نہیں بلکہ ان کو سزا دے تو بہ کروائے ایسے آدمی کی سزا کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ پھر بھی اس کو سزا دینے میں حفظ دین ہے۔

**روى عنه ابن القيم الجوزى عن المروزى فيمن طعن على الصحابة أنه وجب على السلطان عقوبته و ليس للسلطان أن يعفو عنه بل يعاقبه و ليتبه فإن تاب. (اعلام المؤقعين ج: ۲ ص: ۳۷۷).**

**من المذهب المالكى:**

حضرت امام مالکؒ مصالح مرسلہ کو زیادہ مانتے ہیں۔ علامہ شاطبیؒ اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں ذکر کرتے ہیں۔ کہ امام مالکؒ یہی تنہا ایک ایسے شخص ہیں جنہوں نے مصلحت کے معنی کو سمجھا ہے اور پسینہ کو بہایا۔ ان کے مذہب میں بہت مسائل ایسے ہیں جو مصالح مرسلہ سے مستنبط ہیں۔

## دلائل:

**قال الإمام الشاطبى: إن الإمام المالكؒ استرسل فيه استرسال المدل العريق فى فهم معانى المصلحة نعم مع مراعاة**

مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا ينقض أصلاً من أصوله. حتى استشنع بعض العلماء سوءً فى وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة وفتح باب التشريع. (الاعتصام ج: ۲ ص: ۱۱۳).

## استحسان کا مفہوم کیا ہے؟

**استحسان:** یہ باب استفعال کا مصدر اور حسن سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے "عد الشى و اعتقاد ه حسناً ضد الاستقباح" یعنی کسی چیز کو اچھا سمجھنا، جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلان استحسن الرأى أو الطعام أو القول أى عده حسناً"۔

اور اس کے معنی میں محققین حضرات یہ بھی لکھتے ہیں کہ

"طلب الأحسن للتباع الذى هو مأمور به"

کسی حکم کی اتباع کے لئے کسی عمدہ طریقہ کار کو تلاش کرنا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے۔(فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه)۔(سورۃ الزمر ۱۸۔۱۷)

حضرات اصولیین کے درمیان جو اختلاف ہے وہ استحسان کے اصطلاحی معنی میں ہے ۔ نہ کہ لغوی معنی میں کیونکہ اس کا استعمال قرآن کریم و حدیث شریف میں بھی ہے۔حتی کہ وہ حضرات بھی اس کو استعمال کرتے ہیں جو استحسان کو

مستقل دلیل نہیں مانتے۔

## دلائل:

وأعلم أن النزاع الذى حصل فى الاستحسان ليس فى اطلاق لفظ الاستحسان جوازاً أو امتناعاً لو روده فى الكتاب والسنة، واطلاق أهل اللغة. (ادلة التشريع ص:١٥٥).

اس کی اصطلاحی تعریف کے بارہ میں اصولین حضرات کی مختلف عبارتیں ملتی ہیں۔

## دلائل:

(١) هو اسم لدليل يقابل القياس الجلى يكون بالنص أو الإجماع أو الضرورةاو القياس الخفى (الموسوعة الفقهية ج:٣ ص:٢١٨).

(٢) ترك القياس إلى ما هو أدنى منه. (بدائع الصنائع ج:١ ص:٢٢).

(٣) قال الأنبارى: استعمال مصلحة جزئية فى مقابلة قياس كلى. (البحر المحيط ج:٦ ص:٨٩).

(٤) الاستحسان هو الدليل الذى يعارض القياس الجلى.

(نور الانوار ص:۲۴۷).

(۵) العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه. (أدلته التشريع ص: ١٥٦)

مذکورہ سب تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قیاس جلی۔(۲) قیاس خفی۔

یعنی کسی حکم میں قیاس کا تقاضہ کچھ اور ہو اور اس قیاس کو چھوڑ کر کسی اور مستحسن کی بناء پر دوسرے حکم کی طرف جانے کا نام قیاس خفی، یا استحسان ہے۔

جو حضرات اس کی تعریف میں یہ بتاتے ہیں کہ استحسان کہا جاتا ہے کہ قیاس کے ایک موجب کو چھوڑ کر قیاس کے دوسرے موجب کی طرف جانا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیونکہ استحسان کے قائلین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جس طرح قیاس کے ایک موجب کو چھوڑ کر قیاس کے دوسرے موجب کی طرف جانا ہے۔ جو اس سے بھی اُقوی ہے اس طرح قیاس کے موجب کو چھوڑ کر ایسے ایک حکم کی طرف جانے کو بھی استحسان کہا جاتا ہے جو خلاف قیاس ہے اور اس کی تائید کبھی آیات قرآنیہ سے ملتی ہے۔ اور کبھی احادیث نبویہ سے ملتی ہے اور کبھی اجماع سے۔

## ”قرآن سے مؤید ہونے کی ایک مثال“

کوئی آدمی اگر یہ کہہ دے کہ ”جمیع مالی صدقة“ تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ

اس آدمی کے پورے مال مملوکہ کو صدقہ کرنا ہوگا۔لیکن اس صورت میں صرف مال زکوٰۃ کی تخصیص کرنا یہ امر مستحسن ہے جس کی تائید قرآن سے ملتی ہے۔

"خذ من أموالهم صدقة" جیسا کہ امام آمدی ذکر کرتے ہیں۔

"فإن القياس بلزوم التصدق بكل ماله وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة" (الإحكام ج:۴ ص:۱۶۳).

## "حدیث پاک سے مؤید ہونے کی ایک مثال"

کوئی آدمی اگر بھول کر ماہ رمضان میں کھانا کھائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، لیکن اس کا روزہ نہ ٹوٹنا یہ امر مستحسن ہے جس کی تائید حدیث شریف سے ملتی ہے جیسا کہ آقا علیہ السلام نے کہا۔

من أكل أو شرب ناسياً. الله أطعمك وسقاك. (نصب الرايه ج:۲ ص:۴۴۵)

فإن القياس لزوم القضاء عليه لكونه أخل بركن الصوم وهو الإمساك لكنه استحسنه العدول عن حكم القياس بعدم إلزامه بالقضاء لقوله عليه السلام. (أدلته التشريع ص:۱۵۸ المملكة).

**نوٹ:** استحسان کو اس لئے قیاس خفی کہا جاتا ہے۔چونکہ یہ اکثر و بیشتر قیاس جلی یعنی ظاہری قیاس سے اقوی ہوتا ہے۔

وإنما سمي به لأنه الاكثر الأغلب أقوى من القياس الظاهر.

# ضرورت وحاجت کے مباحث

۱- ہر وہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہوجائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے، اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں، ہر وہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کبھی ضرورت اور کبھی اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

"فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه و هذا يبيح تناول الحرام" (الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۷)۔

## ضرورت کا حکم:

ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شئ ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں، مثلاً حضرات فقہاء لکھتے

ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے اردگرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں، بخلاف آبادی کے کنویں کے، چونکہ وہاں عموماً حصار ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کی بنیاد پر اس کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

”وفرق كثير من المشائخ في البعر بين آبار الفلوات فيعفى للضرورة، لأنه ليس لها رؤس حاجزة والابل تعبر حولها وبين آبار الأمصار لعدم الضرورة“ (الاشباہ والنظائر: ۱/۲۷)۔

اور بہت سے مشائخ نے جنگل، میدان اور آبادی کے کنویں میں گرنے والی مینگنی میں فرق کیا ہے، جنگل میں جو کنویں ہوتے ہیں اس میں اگر تھوڑی بہت مینگنی گر جائے تو ضرورت کے تحت معاف ہے، چونکہ جنگل کے کنویں کے اردگرد چہار دیواری نہیں ہوتی اور اونٹ کنویں کے اردگرد پاخانہ بھی کر دیتے ہیں، بخلاف آبادی کے کنویں کے، وہاں عموماً چہار دیواری ہوتی ہے، اس لئے ضرورت کے تحت عفو کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

## حاجت کی تعریف:

۲- ہر وہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے، ہر وہ حالت کہ جس میں شئ ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

”والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك

**غير أنه يكون في جهد و مشقة**" (حموی:۱/۲۷۷)۔

اور حاجت جیسے ایسا بھوکا شخص جس کو کچھ کھانے کو نہ ملے تو وہ مرے گا تو نہیں البتہ وہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جائے گا۔

اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے، حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے، اور بہت سی تصریحات صراحۃً موجود ہیں، مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں "**و يبيح الفطر في الصوم**" (حموی:۱/۲۷۷)۔

## ضرورت اور حاجت میں فرق:

۳-ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے درجہ میں منصوص محرمات بقدر ضرورت قابل استعمال ہوتے ہیں اور حاجت کے درجہ میں منصوص محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے، یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔

"**وهذا أي الضرورة يبيح تناول الحرام و هذا أي الحاجة لايبيح الحرام**" (حموی ۱/۲۷۷)۔

اور یہ یعنی ضرورت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے اور یہ یعنی حاجت حرام کو مباح نہیں بناتی۔

ضرورت وحاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نہ تساوی ہے نہ تباین، نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

## ضرورت کا اعتبار ہے لیکن کب؟

۴-شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے، لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر ہونا قابل اعتبار ہو، یعنی ہر کس و ناکس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھا کر اباحت کی چادر ڈال دے۔ چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح وقطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد" کے تحت دلیل قطعی ہے، لیکن اس کا انطباق بیحد علمی، گہرائی وگیرائی، تبحر ومہارت تامہ، ورع وخشیت جیسی صفات عالیہ وغالیہ کی متقاضی ہے، اگر مذکورہ بالا حدود وقیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ ولذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

## محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل:

۵-محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل وموثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے، مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز، اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا

تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے۔لیکن ان ملحوظات کالحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال نمبر۴ میں آچکا ہے۔

## محرمات میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کے حدود:

٦- محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حد تک مفہوم ہوتی ہے گو کہ تعلیلات وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

"وهذا لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء" (حموی: ۱/۲۷۷)۔

(اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استشفاء کے وقت ساقط ہوجاتی ہے)۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استشفاء کے تحت ضرورت کو مسقط حرمت قرار دیا ہے،لیکن خادم کا رجحان صرف نفی گناہ کی حدتک ہے، نیز ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حدتک ہے وجوب کی حدتک نہیں۔

"لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی: ۱/۱۴۰) وأيضاً في الحموى ناقلا عن النوازل" ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر و للجائع الميتة" (حموی:۱/۲۷۷)۔

چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے،

نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے مبتلا بہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا، مازور نہیں۔

## ضرورت معتبرہ کے شرائط:

۷-ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں:

(۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو، "ان لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه" (حموی۲)، (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ "لذا قال والذی فی شرح الدرر ان قوله: لا للتداوی محمول على المظنون و إلا فجوازه باليقين اتفاقی كما صرح فی المصفی" (شامی ۱/۱۴۰)، (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شئ مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو۔

"يجوز للعليل أكل الميتة و شرب الدم و البول إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه الشفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه" (حموی:۱/۲۷۶)۔

بیمار کے لئے مردار کا کھانا اور خون و پیشاب کا پینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی

مسلمان ڈاکٹر یا حکیم یہ کہے کہ شئ حرام ہی اس بیماری کی دوا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی مباح شئ نہ ہو۔

## ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

۸-ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے، البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم حکم اباحت ہوتا ہے۔

## ضرورت کے اعتبار کے دواعی:

۹- جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

## عرف اور عموم بلوی کی حیثیت:

۱۰-تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلویٰ ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں، بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

**"والعرف فی الشرع له اعتبار، و لذا علیه الحکم قد یدار"** (رسم المفتی)۔

(عرف کا شریعت میں اعتبار ہے، اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے)۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے، اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے، لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف وعموم کو استعمال کیا جاتا ہے۔

## ضرورت کا دائرۂ اعتبار:

۱۱- تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے، چونکہ ایمان سے اعلیٰ وارفع کوئی شئ نہیں لیکن ضرورت واضطرار کی حالت میں "**إلا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان**" کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیز اس سے کم درجہ کی ہیں، یعنی جب ضرورت اعلیٰ میں اثر انداز ہے تو ادنی میں بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی، البتہ جزئیات فقہیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں۔ مثلاً "**قتل نفس لاحياء نفس لايجوز**" (البحرالرائق)، اسی طرح (الاشباہ والنظائر) میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے، قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے۔ اسی طرح اصولی طور

پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہوجاتی ہے۔

## حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی معتبریت:

۱۲- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی، البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے، چونکہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت جہاں "الضرر یزال" ہے وہیں "الضرر لایزال بالضرر" بھی ہے، لہٰذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کردی جائے اور دوسرے کو ضرر میں مبتلا کردیا جائے۔ اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعبیر پر مجبور نہ کرنا ہے (الاشباہ والنظائر: ۲۷۸/۱)۔

## ضرورت واباحت میں فرق:

۱۳- ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں، لہٰذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا، بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے، الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ مؤثر

نہیں، لہٰذا ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی۔

۱۴- چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی، اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

## علاج ومعالجہ کی حاجت ضرورت میں داخل ہے؟

۱۵- علاج و معالجہ کے باب میں جن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاحی ضرورت ہی ہے، بصورت دیگر علاج ومعالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں، چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا، اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا، تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

## ضرورت وحاجت کی تشریح جو اسلاف نے کی ہے وہی انسب ہے:

۱۶- ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر وتشریح اور نئی تحقیق وتحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سد باب متعذر ہوجائے گا، اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب واحوط ہے۔

## ضرورت عامہ وخاصہ کا مفہوم اعتباری:

۱۷- جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس

کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے۔ ''عامۃ کانت او خاصۃ'' جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ، بہر نوع معتبر ہے، یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی، ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء و تفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔

## دلائل:

(۱) شرح الحموی علی الأشباہ و النظائر ج ۱ / ص: ۲۵۲، (تھانوی).

والضرورة هی اللتی تهدد المرء بهلاک نفسه أو نسله أو تلف ماله أو ذهاب عقله إذا لم يقدم على الشئ الممنوع.

والحاجة: ما يترتب على عدم استعمال الشئ الممنوع من حرج و مشقة تصيب الإنسان فی نفسه و ولده أو ماله أو عقله.

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۴۰، ج ۱، در الفكر المعاصر)

(۲) (الاشباه والنظائر، ج/ ۱، ص: ۲۵۳، تهانوی)

فإن وقعت فيها بعرة أو بعرتان من بعر الإبل أو الغنم لم تفسد الماء استحساناً و القياس تفسده لوقوع النجاسة فی الماء القليل

و وجـه الاستـحسـان أن آبـار الفلوات ليست لها رؤوس حاجز ة والـمـواشـى تبـعـر حـولهـا فتـلقيها الريح فيها فجعل القليل عفواً لـلـضـرورة و لا ضرورة فى الكثير وهو ماستكثره الناظر إليهٔ فى الـمـروى عـن أبـى حـنـيفة وعـلـيـه الاعـتـماد لا فرق بين الرطب واليابس و الصحيح و المنكسر .

(هداية ص: ۴۲–۴۱، ج: ۱، دار الكتاب فصل فى البئر)

(بدائع الصنائع ص: ۷۶، ج: ۱، كراچى)

(تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ص: ۲۷، ج: ۱، بيروت)

(البحر الرائق ص: ۱۱۸، ج: ۱، فصل فى البئر)

(النهر الفائق ص: ۸۴، ج: ۱، زكريا)

(حاشية الشرنبلالى على درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۲۵، ج: ۱)

(مـراقـى الفلاح على نور الإيضاح مع حاشية الطحطاوى ص: ۳۹، دار الكتاب).

ولو بعرت الشاة فى المحلب بعرة أو بعرتين قالوا: ترمى البعرة فى ساعته و يشرب اللبن لمكان الضرورة.

(مجمع الأنهر ص: ۵۳، ج: ۱، فقيه الامت)

(هدايه ص: ۴۲، ج: ۱، تهانوى)

(بدائع الصنائع ص: ۷۴، ج: ا، کراچی

(تبيين الحقائق ص: ۲۴، ج: ا، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۲۰۵، ج: ا قديم)

(۳) والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد و مشقة و هذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم. (شرح الحموى على الأشباه والنظائر ص/ ۲۵۲، ج: ا، تهانوى)

و إن كان مسافراً لايستضر بالصوم فصومه افضل وإن أفطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذراً.

(هداية ص: ۲۲۱/ ج: ا، تهانوى)

(مجمع الأنهر ص: ۳۶۶، ج: ا، فقيه الأمت)

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص: ۶۸۲، دار الكتاب)

(بدائع الصنائع ص: ۱۷۴، ج ا، كراچى)

(الجوهرة النيرة ص: ۱۴۲، ج: ا، كراچى)

(الدر المنتقى ص: ۳۶۶، ج: ا، فقيه الامت

(۴) (شرح الأشباه للحموى ص: ۲۵۲، ج: ا تهانوى)

أو به التشابه والافتقار بين الحاجة والضرورة

تتشابه الحاجة و الضرورة فى أن كلاً منهماافتقار إلى الشئ إلا أن الضرورة اعلى درجات الافتقار و الحاجة دونها، وأن لهما اثراً متقارباً فى تغيير الأحكام الأصلية و تخفيفها و تفترقان فى أن أحكام الضرورة والحاجة الخاصة مؤقتة تزول بزوالهما و متعلقة بالشخص المضطر كمن اضطر إلى أكل الميتة فتجيز له الضرورة و حده تناولها فإن وجد غيرها حرم تناولها و انتهى حكم الضرورة و كذا الأمر بالنسبة للمحتاج حاجة خاصة و أما الحاجة العامة فأحكامها مستمرة كعقد السلم مثلاً فيجوز لكل الناس و ليس إلى المحتاج إليه فقط.

و إن كان السلم فى الأصل هو بيع المعدوم المنهى عنه أجيز للحاجة العامة فالضرورة تبيح أنواعا من المحرمات لاتبيحها الحاجة.

(منقول من مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، عدد ا ).

نخبة من الأمثلة تحت ضوء الحاجة العامة

☆ الاجارة عقد على المنافع بعوض لأن الإجارة فى اللغة بيع المنافع و القياس يأبى جوازه لأن المعقود عليه المنفعة وهى معدومة و إضافة التمليک إلى ما سيوجد لايصح إلا إنا جوزناه

لحاجة الناس إليه و قد شهدت بصحتها الآثار (هداية ص: ٧٧، ج:٣، تهانوی)

و لأن المعقود عليه معدومة و القياس أن لاتجوز لما فيها من إضافة العقد إلى ما سيوجد إلا أنها اجيزت للضرورة لشدة الحاجة إليها و هى تعقد ساعة فساعة.

(تبيين الحقائق ص: ١١٥، ج:٥، بيروت)

(الجوهرة النيرة ص: ٢٥٩، ج: ١، كراچى)

(عناية حاشية هداية ص: ٧٧، ج:٣، رقم الحاشية ٨)

(مجمع الأنهر ص: ١٢٥، ج:٣، فقيه الامت)

☆ جواز الاستصناع: فالقياس أن لايجوز لانه بيع ماليس عقد الإنسان لا على وجه السلم و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع ما ليس عند الإنسان و رخص فى السلم ويجوز الاستحسان لإجماع الناس على ذلک، لانهم يعلمون ذلک فى سائر العصور من غير نكير)

(بدائع الصنائع ص ٣،ج:٥، كراچى، فصل فى جواز الاستصناع)

(المحيط البرهانى ص: ١٣٤، ج:٧، الفصل الرابع والعشرون فى الاستصناع. بيروت)

(تبيين الحقائق ص: ۹۵، ج:۴، بيروت)

(النهر الفائق ص: ۱۱۵، ج:۳، زكريا)

(حاشية ابن عابدين ص: ۸۸، ج:۵، كراچى).

☆ جواز الوصية: الوصية غير واجب و هى مستحبة والقياس يأبى جوازها لأنه تمليک مضاف يلي مال زوال مالكيته ولو أضيف الى مالى فيلامها بأن قال ملكتک غداً كان باطلاً فهذا أولى إلا إنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مغرور باهله مقصر فى عمله فإذا عرض له المرض و خاف البيات يحتاج الى تلافى بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضي فيه يتحقق مقصده المآلى ولوأنهضه البرء يصرفه إلى المطلب الحالى.

(هدايه ص: ۶۳۸، ج:۴، كتاب الوصية تهانوى)

(بدائع الصنائع ص: ۳۳، ج:۷، كراچى)

(تبيين الحقائق ص: ۱۸۲، ج:۶، بيروت)

(البحر الرائق ص: ۴۶۰، ص: ۸، كتاب الوصايا)

(۵) سورة البقرة (رقم الآية ۱۷۳)

(۶) حموى على الأشباه والنظائر ص: ۲۵۱، ج: ۱، تهانوى

## مسألة التداوى بالمحرم

اختلف فى التداوى بالمحرم ففى النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، و فى الخانية فى معنى قوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم كما رواه البخارى أن ما فيه شفاء لأمتى لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان فى الضرورة و كذا أختاره صاحب الهداية فى التجنيس فقال: لو كتب الفاتحة بالدم على الجبهة و أنفه جاز للاستشفاء كحل الخمر و الميتة للعطشان، والجائع.

(شامى ص: ۳۱، ج: ۱، فروع التداوى بالمحرم، كراچى)

(البحر الرائق ص: ۱۲۲، ج: ۱، كتاب الطهارة)

(المحيط البرهانى، ص: ۳۷۳، ج: ۵، الفصل التاسع عشر فى التداوى والمعالجات)

(وفيه العزل و إسقاط الولد. بيروت)

(تبيين الحقائق ص: ۳۳، ج: ۶، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۳۱۹، ج: ۱، قديم)

(النهر الفائق ص: ۸۶، ج ۱، زكريا)

(مجمع الأنهر ص: ۵۵۵، ج: ۲ مصرى قديم)

(شامی ص ۲۲۸، ج:۵، کراچی

(۷) شامی مع الدر ص ۲۱۰، ج:۱ ، کراچی)

(منحة الخالق على البحر الرائق ص: ۱۲۲، ج:۱، التداوى ببول ما يؤكل لحمه)

(۸) شرح الحموى على الأشباه والنظائر ص: ۲۵۱، ج:۱، تهانوى)

رخص الخمر للعطشان و عليه الفتوى

(الدر المختار مع الشامى ص: ۲۱۰/ ج:۱ ، كراچى)

(شامى ص: ۲۱۱، ج:۳، باب القسم، كراچى)

(النهر الفائق ص: ۸۶، ج:۱، زكريا)

أجاز جمهور الفقهاء شرب الخمر عند ضرورة العطش أو الغصص أو الإكراه قدر ما تندفع به الضرورة لأن الحفاظ على الحياة يقتضى إباحة كل ما يطفأ الظمأ.

(الفقه الإسلامى و أدلته ص: ۲۶۱۱، ج:۴، دار الفكر المعاصر)

يباح شرب الخمر عند العطش و انحدار اللقمة بشرب الخمر و تناول الميتة عند المخمصة.

(تحفة الأحوذی ص: ۱۲۹، ج:٦، باب ماجاء فی شرب أبوال الإبل)

(۹) (شـرح الـحـموی علی الأشباه والنظائر ص: ۲۵۲، ج: ۱، تهانوی)

(۱۰) شامی مع الدر ص: ۲۱۰، ج: ۱، کراچی)

(مـنـحة الـخـالـق عـلـی البحر الرائق ص: ۱۲۲، ج: ۱، التداوی ببول ما یؤکل لحمه)

(۱۱) شـــرح الأشبـــاه لــلـحـموی ص: ۲۵۱، ج: ۱، تهانوی)

ألا تری أن العطشان یجوز له شرب الخمر والجائع یحل أکل المیتة.

(البـحـر الـرائق ص ۱۲۲، ج: ۱، التداوی ببول ما یؤکل لحمه)

حالة ضرور ة لیسـت فـی اختیـار الإنسان فإن له أن یزیل الضرورة کالمضطر الذی یباح له أکل المیتة دفعاً للهلاک.

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۱۰، ج:۴، کتاب النکاح)

و یبتـنـی عـلـی هـذه الـقـاعدة کثیر من أبواب الفقه ممن

ذلک ............... والجبر على القسمة بشرطه، و تحته فی شرح الحموی: وهو اتحاد الجنس فی العروض أما لو اختلف فلابد من التراض لانعدام الاختلاط بينهما فلا تقع القسمة تمييزاً فی العروض بل تقع معاوضة فيكون بالتراض لا بالجبر كما فی شرح المجمع الملكی.

(شرح الحموی على الأشباه والنظائر ص: ۲۵۰، ج: ا، تهانوی)

(۱۲) شرح عقود رسم المفتی ص ۱۵۳، دار الكتاب)

(۱۳) سورة النحل (رقم الآية ۱۰۶)

و لهذا يحكم بإسلام الكافر إذا أكره على الإسلام ولايحكم بكفر المسلم إذا أكره على إجراء كلمة الكفر فأجرى و اخبر أن قلبه كان مطمئناً بالايمان كذا هذا.

(بدائع الصنائع ص ۱۰۰، ج:۳، فصل فی شرائط ركن الطلاق و بعضها يرجع الى الزوج، كراچی)

و يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه و قلبه مطمئن بالإيمان لقوله تعالىٰ: إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان ولحديث عمار بن ياسر حين ابتلى به أنه صلى الله عليه وسلم قال له كيف و جدت قلبك؟ قال مطمئناً بالإيمان قال: فإن

عادوا فعد، ای فعد الی الطمانینة و فیه نزلت الآیة.

(تبیین الحقائق ص ۱۸۶، ج:۵، بیروت)

(حاشیة الشرنبلالی علی درر الحکام شرح الأحکام ص ۲۷۰، ج:۲، شروط الاکراه، قدیم)

(مجمع الأنهر ص ۴۳۳، ج:۲، مصری قدیم)

(شامی مع الدرر المختار ص: ۱۳۵، ج۶، کراچی)

(۱۵) (شرح الأشباه والنظائر ص: ۲۵۱، ج:۱، تهانوی)

(حاشیة الطحطاوی علی المراقی ص ۳۶، دار الکتاب فصل فی المکروهات)

(الدر المختار مع الشامی ص ۵۳۲، ج:۳، فصل فی المعنی إلیها زوجها، کراچی)

(درر الحکام شرح غرر الأحکام ص: ۴۰۴، ج:۱، فصل فی العدة)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص ۷۲۰۷، ج:۹، خامساً دار الفکر المعاصر)

(۱۶) الأشباه والنظائر ص ۲۵۰، ج:۱، تهانوی)

(الفقيه الإسلامی و أدلته ص: ۲۲۹۲، ج:۴، دار الفكر المعاصر)

(۱۷) (الاشباه والنظائر ص ۲۵۴، ج: ۱، تهانوی)

(الفقه الإسلامی و أدلته ص: ۴۹۱۳، ج:۲، شروط الشفعة دار الفكر المعاصر)






# عرف وعادت کی اصولی تشریح

عرف کے لغوی معنی مشہور کے ہیں صاحب ''المعجم الوسیط'' لکھتے:

**''العرف المعروف و هو خلاف النكر ما تعارف عليه الناس فی عاداتهم و معاملاتهم اسم من الاعتراف''۔**

اورعادت کے لغوی معنی خواور خصلت کے ہیں۔

اصطلاح میں عرف اورعادت کی ان الفاظ سے تعبیر کی گئی ہے۔**''العرف والعادة مستقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول كما فی المستصفى، و فی شرح التحرير العادة هی الأمر المتكرر من علاقة عقلية''** (رسم المفتی:۹۴،الاشباہ والنظائر:۱/۲۹۶)۔

یعنی جو چیز عقلی طور پر طبائع میں مستقر ہوجائے اور طبائع سلیمہ اس کو قبول کرلے اس کی تعبیر عرف وعادت سے کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے ایسی چیز جو بار بار پیش آئے اوراس میں کوئی علاقہ عقلیہ نہ ہو۔

## عرف کے اقسام ثلاثہ:

۳-علامہ شامی اوردوسرے حضرات فقہاء کی تعبیرات سے یہ معلوم ہوتا

ہے کہ عرف و عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ حضرات فقہاء نے عرف کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱)عرف عام (۲)عرف خاص (۳)عرف شرع

**" وهى: أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم و العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كا الرفع للنحاة والعرفية الشرعية كالصلاة و الزكاة و الحج"۔**

## اجماع کے اقسام اور اس کے احکام:

(۱) **"إجماع صحابه على حكم الحادثة نصا"** یہ تو قطعیت میں کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے۔

(۲) **"إجماع صحابة بنص البعض و سكوت الباقين عن الرد"** یہ قطعیت میں خبر متواتر کے درجہ میں ہے۔

(۳) **"إجماع تابعين فيما لم يوجد فيه قول السلف"** یہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے۔

(۴) **"إجماع المتاخرين على أحد أقوال السلف"** یہ خبر صحیح من الآحاد کے درجہ میں ہے۔

اجماع کا حاصل سارے صحابہ یا اہل اجتہاد یا اہل رائے کا کسی ایک امر پر اتفاق ہے، اجماع صحابہ پر عمل اور اعتقاد اس درجہ ضروری ہے کہ اس کا رد کفر

ہے اور اجماع تابعین وسلف پر عمل تو ضروری ہے، لیکن اس کا منکر کافر نہیں، اور مفید علم یقینی نہیں، اجماع کی آخری دونوں اقسام قیاس پر مقدم ہیں۔

"وینبغی أن یکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد" (اصول الشاشی:۷۹)۔

ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اجماع کی بعض قسموں کا جو مقام ومرتبہ ہے وہ مرتبہ عرف وعادت کو حاصل نہیں ہے اور عرف وعادت اجماع کی بعض اقسام سے ادنی ہے۔

## عرف کے اقسام لفظی وعملی:

۵- علامہ ابن نجیم المصری نے ایک جزئیہ کے تحت عرف لفظی اور عرف عملی کا جو تذکرہ بحوالہ علامہ زیلعی کیا ہے فرماتے ہیں تنبیہ: "خرجت عن بناء الایمان علی العرف مسائل"۔

الأولی: 'حلف لایأکل لحما یحنث بأکل لحم الخنزیر والآدمی علی ما فی الکنز و لکن الفتوی علی خلافه وجواب الزیلعی بأنه عرف عملی فلایصلح مقیدا بخلاف العرف اللفظی فقد رده فی فتح القدیر بقولهم فی الاصول، الحقیقیة تترک بدلالة العادة إذ لیست العادة إلا عرفا عملیا (الحی)"۔

الثانية: حلف لايركب حيوانا يحنث بالركوب على الإنسان لتناول اللفظ والعرف العملي وهو أنه لايركب عادة لايصلح مقيدا ذكره الزيلعي" (الاشباہ والنظائر:۳۰۵،۱، وہکذا فی البحر الرائق ۴/۳۲۰)۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف لفظی لفظ کے معنی حقیقی کے لئے مقید بن سکتا ہے، بخلاف عرف عملی کے اس کے اندر لفظ کے معنی حقیقی کے لئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں۔

## عرف کی دو قسمیں عام وخاص:

۶-"ثم اعلم إن العرف قسمان عام و خاص فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس و الأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص مالم يخالف القياس أو الأثر فإنه لايصلح مخصصا" (رسم المفتی:۹۸)۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام مثبت عرف عام ہے اور اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت ہے، بخلاف عرف خاص کے اس کے ذریعہ حکم خاص ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے خلاف قیاس یا اثر نہ ہو، نیز اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔

علامہ ابن نجیم نے بھی "الاشباہ" میں اس پر بحث کی ہے۔

**تنبیہ**: ”**ھل یعتبر فی بناء الأحکام العرف العام أومطلق العرف و لو کان خاصا؟**“۔

”**المذھب الأول! قال فی البزازیة معزیا إلی الإمام البخاری الذی ختم به الفقه، الحکم العام لایثبت بالعرف الخاص و قیل یثبت (انتھی)**“۔

## عرف عام وخاص کی تاثیر:

جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم عام عرف عام کے ذریعہ بلا اختلاف ثابت ومعتبر ہے، لیکن عرف خاص کے ذریعہ حکم عام ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ ثابت ہوتا ہے، لیکن جمہور فقہاء عرف خاص کو حکم عام کے لئے مثبت قرار نہیں دیتے حضرات فقہاء کی عبارت سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کسی ایک پیشے کے سارے افراد یا کسی ملک یا صوبہ کے سارے افراد کا ایک ہی معمول ہو تو اس کو وہ عرف عام قرار دیتے ہیں اور اگر ایک پیشہ کے چند مخصوص علاقہ کے افراد یا ملک کے کسی صرف ایک گوشہ کے افراد یا صوبہ کے کسی ضلع کے صرف ایک گاؤں کے افراد کا کوئی معمول ہو تو اس کو عرف خاص قرار دیتے ہیں۔

## جمہور امت کے معمول کا حکم:

۷- کلام فقہاء سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کوئی معمول جمہور امت کا ہو

اور وہ نص یا شریعت کے خلاف نہ ہو وہ عرف صحیح کے دائرہ میں داخل ہے، مثلاً پوری دنیا کے بینکوں کا ایک نظام ہے جس کا ایک لازمی جز سود ہے، بینکنگ نظام میں سود لینے اور دینے کا عام رواج ہے عرف کی تعریف اس پر یقیناً منطبق ہے، لیکن یہ عرف صحیح نہیں، بلکہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے، اسی طرح سے ٹیکس پورے ہندوستان کے ہر گوشے میں رائج ہے عرف کے دائرہ میں داخل ہے، لیکن اس کو عرف صحیح نہیں کہا جاسکتا، بلکہ یہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے۔

"فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف مالم يخالف الشريعة كالمكس و الزنى و نحو ذلك" (رسم المفتی:۹۸)۔

"والحاصل أن العرف العام لايعتبر إذا لزم منهم ترك المنصوص و إنما يعتبر إذا لزم منهم تخصيص النص و العرف الخاص لايعتبر في موضعه و إنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه و إن خالف ظاهر الرواية" (رسم المفتی:۹۹)۔

## عرف وعادت کے معتبر ہونے کے دلائل:

عرف و عادت کے معتبر ہونے کے سلسلے میں حضرات فقہاء نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے "ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"۔

چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے (رسم المفتی: ۹۴) پر اور علامہ ابن نجیم مصری نے (الاشباہ والنظائر: ۲۹۵) پر ''العادة محكمة'' کے تحت اسی روایت کو نقل کیا ہے۔

''وأصلها قوله عليه السلام ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔

لیکن علامہ علائی فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرفوعاً مجھ کو حدیث کی کتابوں میں سے کسی کتاب میں سند ضعیف کے ساتھ بھی نہیں ملی لمبی بحث کے بعد انھوں نے اس کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا قول قرار دیا ہے، لیکن علامہ حموی نے امام احمد علیہ الرحمہ کی ''کتاب السنہ'' کے حوالے سے اس روایت کو نقل کیا ہے، علامہ سخاوی نے بھی مقاصد حسنہ میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

## عرف لفظی و عملی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے؟

۲- فقہاء کی تصریحات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عرف لفظی بھی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے (البحر الرائق: ۴/۱۲۳) پر اس طرح کی جزئیات مذکور ہیں۔

۳- فقہاء کی تصریحات اور قواعد سے عرف عملی کے احکام شرعیہ میں معتبر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، البتہ عرف لفظی اور عرف عملی میں مقید بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں یہ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔

۴- کلام فقہاء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام اور عرف خاص دونوں

معتبر ہیں، البتہ عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص کا ثبوت ہوتا ہے (رسم المفتی:۹۸) "والحاصل أن المذهب عدم الاعتبار العرف الخاص، و لكن افتى كثير من المشائخ باعتباره فأقول على اعتباره" (الاشباہ والنظائر:۱/۳۱۷)۔

۵-عرف خاص نصوص شارع کے مقابلہ میں تو غیر معتبر ہے لیکن نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے اگر چہ اس کے مقابلہ میں ظاہر روایت ہی کیوں نہ ہو "والحاصل أن العرف العام لايعتبر إذا لزم منهم ترك المنصوص، و إنما يعتبر إذا لزم منهم تخصيص النص والعرف الخاص لايعتبر في الموضعين و إنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه و إن خالف ظاهر الرواية" (رسم المفتی:۹۹)۔

## عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

(۱) مکرر ومطرد ہو، یاغلبۂ استعمال ہو "و إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت" (الاشباہ والنظائر:۱/۲۹۹، رسم المفتی:۹۵)۔

(۲) شریعت کے خلاف نہ ہو "فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالمعروف مالم يخالف الشريعة كالمكس و الزنى ونحو ذلك" (رسم المفتی:۹۸)۔

(۳) اس سے ترک منصوص لازم نہ آئے اور اگر عرف خاص ہے

توتخصیص بعض لازم نہ آئے (رسم المفتی:۹۹)۔

## عرف عام اگرنص کے معارض ہو؟

۲-عرف عام کے نص سے متعارض ہونے کی صورت میں اگرعرف پرعمل کرنے سے نص کی تخصیص کی نوبت آتی ہوتو وہ عرف غیرمعتبر ہوگا اگرعرف خاص ہو،لیکن اگرعرف عام ہےتو عرف کے ذریعہ نص میں تخصیص پیدا کرلی جائے گی۔

۳-اگرعرف پرعمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہوتو عرف غیرمعتبر ہوگا چاہےعرف عام ہویا خاص"إن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص والعرف الخاص لايعتبر فی الموضعين" (رسم المفتی:۹۹)۔

## جومنصوصات عرف پرمبنی ہوں تبدیلی عرف اس میں مؤثرنہیں:

۴-جومنصوصات عرف وعادت پرمبنی ہیں تبدیلی عرف کا اس پرکوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہےجس طرح زمانہ نبوی میں اجناس کی بعض قسمیں کیلی اوربعض وزنی تھیں اس زمانہ کا عرف وہی تھا،لیکن آج کے دور میں بعض کیلی چیزیں وزنی ہوگئی ہیں، لیکن حضرات فقہاء اموال ربویہ کی تفصیلات کے تحت دورنبوی کی مکیلات وموزونات عرفیہ کوآج کے بدلے ہوئے دور میں بھی اپنے حال پرباقی رکھتے ہوئے احکام بیان فرماتے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تبدیلی عرف سے وہ منصوصات متاثرنہیں ہوتیں جن کی بناعرف پرہے۔

## عرف کا تصادم جب قیاس سے ہو؟

۵-عرف کے قیاس سے متصادم ہونے کی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی بشرطیکہ عرف عام ہو اور اگر عرف خاص ہے تو قیاس پر اس کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی، چونکہ عرف عام مخصص قیاس واثر ہے بخلاف عرف خاص کے اس میں قیاس واثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔"**ثم اعلم ان العرف قسمان عام و خاص فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس و الأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص مالم يخالف القياس أو الأثر فانه لايصلح مخصصا**" (رسم المفتی:۹۸)۔

۶-کلام فقہاء سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو تو بعض صورتوں میں عرف معتبر ہوتا ہے چونکہ عرف کی حیثیت بھی مستقل ایک اصل کی ہے"**حتى جعلوا ذلك أصلا فقالوا: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال و العادة**" (رسم المفتی:۵۹)۔

علامہ بیری نے مبسوط کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے"**الثابت بالعرف كالثابت بالنص**" (رسم المفتی:۹۵)۔

لیکن بعض مواقع میں عرف قواعد عامہ سے تصادم کی صورت میں ساقط بھی ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:"**وربما يقدم الوجوب على العرف الغالب، و كذا الدعوى لاتنزل على العادة لأن الدعوى**

والأقرار إخبار بما تقدم فلا يقيده العرف المتاخر بخلاف العقد فانه باشره للحال فقيده العرف" (الاشباہ والنظائر:۳۱۲،۳۱۳)

## اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو:

۱- اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو چھوڑ کر عرف پر عمل کرنا درست ہے"و إن خالف ظاهر الرواية" (رسم المفتی:۹۹)۔
علامہ شامی نے عرف عام اور عرف خاص کے اعتبار و عدم اعتبار کی حدوں کو بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے:"و ان خالف ظاهر الروايت"۔

۲- جن مسائل کی بنا عرف پر ہے تغییر عرف کی وجہ سے ایک مکتب فقہ کی رائے کو اختیار کرنا چاہئے بلاضرورت عدول عن المذہب میں بے شمار مفاسد ہیں، اس لئے اس سے حتی المقدور بچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

## کیا عرف کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے؟

۳- جن احکام کی بنا عرف پر ہو اور زمانے کے بدلنے کی وجہ سے عرف متغیر ہو گیا ہو تو تغیر عرف کے ساتھ حکم بھی متغیر ہوگا، مسائل عرفیہ میں عرف حادث کے باوجود قدیم آراء کا تثبت تفقہ کے خلاف ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے"رسم المفتی"میں مبنی بر عرف بہت سے جزئیات کے ذکر کے بعد یہ فرمایا:"فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان أما

للضرورة وأما للعرف و أما لقرائن الأحوال و كل ذلك غير خارج عن المذهب، لأن صاحب المذهب لوكان فی هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير فی زمانه لم ينص علي خلافها و هذا الذی جرا المجتهدين فی المذهب أهل المذهب أهل النظر الصحيح من المتاخرين علي مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب فی كتب ظاهر الرواية بناء علي ما كان فی زمنه و بعد اسطر قال: العرف يتغير مر ة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع فی زمان السابق فهل يسوغ للمفتی مخالفة المنصوص و اتبا ع العرف الحادث قلت: نعم فان المتاخرين الذين خالف المنصوص فی المارة لم يخالفه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام إلي آخره" (رسم المفتی:۹۶،۹۷)۔

## دلائل:

(١) المعجم الوسيط ص......، باب العين.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: ٢٦٨، ج: ١، تهانوی شرح عقود رسم المفتی ص ١٥٣، دار الكتاب

(٣) الاشباه والنظائر ص ٢٦٨، ج: ١، تهانوی

☆ مـن أقسـام العربية أن يوضع اللفظ لشئ في اللغة لكن لم يتعمل فيما وضع له فيها فيستعمله العرف في غيره كعسى فإنه وضـع أولاً لـلـفـعـل الماضي ولم يستعمل فيه قط بل استعمل في الإنشـاء لـوضع العرف، فصارت لاعربية ثلاثة أقسام أن يستعمل الـلـفـظ فيـمـا لـم يوضع له في اللغة أصلا إذا لم يستعمله اللغوى أيـضـا، أوكان له وضع في اللغة واستعمل فيه لكن هجر كالغائط أو لم يهجر لكن قصره العرف علي بعض موضوعاته كالدابة و أما الشـرعية فهـي مـن مهـمـات هـذا الـموضـوع ولم أر من أحكم بشرحها و يتعلق بها مباحث.

(البحر المحيط ص: ۲، ج:۳، بیروت)

(۴) اصول الشاشی ص......

(۵) (الأشباه والنظائر ص: ۲۷۷، ج: ۱، تھانوی)

(البحر الرائق ص: ۳۴۸، ج:۴)

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۸، ج:۳، بیروت)

(النهر الفائق ص: ۷۶، ج:۳، زکریا)

(مجمع الأنهر ص ۵۵۶، ج: ۱، مصری قدیم)

(شامی مع الدر المختار ص ۷۷۲، ج:۳، کراچی)

(۶) رسم المفتی ص ۱۵۹ ،دار الکتاب

(۷) المصدر السابق ص: ۱۵۸، دار الکتاب

(۸) المصدر السابق ص: ۱۶۰.

(۹) قال ابن مسعود رضی الله عنه: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

(مرقاة المفاتیح ص: ۱۰۳۳، ج:۳، باب التنظیف والتابیر قدیم)

(عمدة القاری ص: ۱۲۱، ج:۲۲، باب المقة من الله تعالی)

قال الطحطاوی فی حاشیة علی المراقی: و قد روی أحمد فی السنن والبزار وغیرهما موقوفاً علی ابن مسعود ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ.

(حاشیة الطحطاوی علی المراقی ص ۱۹۸، دار الکتاب)

(۱۰) رسم المفتی ص: ۱۵۳، دار الکتاب)

(الأشباه والنظائر ص ۲۶۸، ج: ۱، دار الکتاب)

نخبة من الأمثلة تحت هذه القاعدة

**من کتاب الطهارة:**

ولو زاد الدم علی عشرة أیام ولها عادة معروفة دونها ردت إلی أیام عادتها والذی زاد أی علی العادة استحاضة.

(هداية ص:٦٧، ج: ١، باب الحيض والاستحاضة، دار الكتاب)

(الجوهرة النيرة ص ٣٥، ج: ١، كراچى)

(البحر الرائق ص ٢٢٣، ج: ١)

(الشامى مع الدر ص: ٢٨٥، ج: ١، كراچى)

(مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر ص: ٥٥، ج: ١، مصرى قديم)

**من كتاب الصلاة:**

الخامس: التفويض إلى رأى المصلى فإن استكثره فكثير و إلا فقليل قال القهستانى: و هوشامل للكل و أقرب إلى قول أبى حنيفة فإن لم يقدر فى مثله بل يتفوض إلى رأى المبتلى.

(شامى مع الدر ص: ٦٢٥، ج: ١، كراچى)

(حاشية الطحطاوى على المراقى ص: ٣٢٣، دار الكتاب)

(النهر الفائق ص: ٢٧٣، ج: ١، زكريا)

(تبيين الحقائق ص: ١٦٥، ج: ١، بيروت)

**من كتاب الصوم:**

فى صوم يوم الشك فلا يكره لمن له عادة.

(الأشباه والنظائر ص: ٢٧٠، ج: ١، تهانوى)

قال صاحب الهداية: يكره على سبيل الابتداء ...... ثم إن

وافق صوماً كان يصومه فالصوم فأفضل بالإجماع وكذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهور، فصاعداً

(هداية ص ۲۱۴، ج: ۱، دار الكتاب)

(مراقى الفلاح على نورالإيضاح مع حاشية الطحطاوى ص: ۶۴۸، دار الكتاب)

(مجمع الأنهر ص: ۳۴۷، ج: ۱، فقيه الامت)

(تبيين الحقائق ص: ۳۱۷، ج: ۱، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۱۹۸، قديم)

(النهر الفائق ص: ۲۳۷، ج: ۱، زكريا)

(الشامى مع الدر المختار ص: ۳۸۱، ج: ۲، كراچى)

**من كتاب البيوع:**

قال صاحب الهداية: و من أطلق الثمن فى البيع كان على غالب نقد البلد لأنه هو المتعارف و فيه التحرى للجواز فينصرف إليه.

هداية ص: ۴، ج: ۳، مكتبة الاتحاد

و مطلقة على النقد الغالب أي مطلق الثمرة يقع على غالب نقد البلد و مراده من الإطلاق هنا أن يكون مطلقاً عن قدر البلد وعن قدر وصف الثمن بعد أن سمى قدره بأن قال: عشرة دراهم مثلاً فإذا كان كذالک ينصرف إلى التعامل به فى بلده لأن المعلوم

بالعرف كالمعلوم بالنص لاسيماً إذا كان فيه تصحيح تصرفه.

(تبيين الحقائق ص: ٨، ج:۴، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۱۴۶، ج:۲، قديم)

(البحر الرائق ص: ۳۰۳، ج:۵، كتاب البيوع)

(شامى مع الدر ص: ۵۳۶، ج:۴، كراچى)

(مجمع الأنهر ص: ۱۴، ج:۳، فقيه الأمت)

(الفتاوى الهندية ص: ۱۲۲، ج:۳، رشيدية)

**من كتاب الإجارة:**

قال. رحمه الله. و صح استئجار الظئر بأجرة معلومة والقياس أن لايصح، لأنها ترد على استهلاك العين وهو اللبن فصار اللبن كاستئجار البقرة أو الشاة ليشرب لبنهاأو البستان ليأكل ثمره وجه الاستحسان قوله تعالىٰ: فإن ارضعن لكم فاتوهن أجورهن وعليه إجماع الأمة و قد جري به التعامل فى الأعصار من غير نكير ولا نسلم أن العقد على استهلاك العين بل على المنفعة وهوحضانة الصبى و تلقيمه ثديها و خدمته و تربيته و اللبن تابع.

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۷، ج:۵، بيروت)

(شامى ص: ۸۸، ج:۵، كراچى)

(مجمع الأنهر ص: ۳۸۶، ج: ۲، مصرى قديم)

(البحر المحیط ص: ۴۴۳، ج:۷، الفصل العاشر فی إجارة الظئر)

(الفتاوی الهندیة ص: ۴۱۱، ج:۴، رشیدیة)

(الأشباه والنظائر ص: ۲۷۰، ج: ۱، تهانوی)

**من کتاب الوقف:**

إن ألفاظ الواقفین تبنی علی عرفهم کما فی وقف فتح القدیر مثله فی فتاوی ابن حجر ونقل التصریح بذلک عن جماعة من أهل مذهبه و فی جامع الفصولین مطلق الکلام فیما بین الناس ینصرف إلی المتعارف و قدمنا نحوه عن العلامة قاسم و قد مر وجوب العمل بشرط الواقف فحیث شرط القسمة کذلک وکان عرفه بعضها اللفظ الناضلة وجب العمل بما أراده ولایجوز صرف اللفظ عن مدلوله العرفی کما علمت.

(الشامی مع الدر ص : ۴۴۵، ج:۴، کراچی)

(الأشباه والنظائر ص: ۲۷۰، ج: ۱، تهانوی)

(۱۱) الاشباه والنظائر ص: ۲۸۶، ج: ۱، تهانوی.

(۱۲) شرح عقود رسم المفتی ص: ۱۶۰، دار الکتاب

(۱۳) الأشباه والنظائر ص: ۲۷۱، ج: ۱، تهانوی)

(شرح عقود رسم المفتی ص: ۱۵۳، دار الکتاب)

(شامی ص ١٥٦ ، ج:٣، کراچی)

(١٤) شرح عقود رسم المفتی ص: ١٥٨ ، دار الكتاب)

(١٥) المصدر السابق ص: ١٥٩ ، دار الكتاب.

## تعارض العرف مع القياس

أما القياس فإنه يترك للعرف إن كان عاماً سواء أقره النبى صلى الله عليه وسلم أوعمل به من غير نكير من المجتهدين أو دعت إليه ضرورة الناس أو حاجاتهم لأن العرف حينئذ أقوى حجة من القياس و رعايته من المصلحة لأنه أمارة الحاجة.

فمن أمثلة ماترك فيه القياس بالعرف:

☆ القياس فى نحو الحمام أنه نجس يفسد به الماء قياساً له علي نحو الدجاج لأنه يستحيل إلى نتن و فساد و لكنه ترك لأن الحمائم كما قال السرخسى: تركت فى المساجد حتى فى المسجد الحرام مع علم الناس بما يكون منها و هذا راجع إلى الإجماع العملى كما صرح به ابن الهمام فى أحكام البئر.

☆ إن القياس فساد الإجارة إذا كان فيها شرط لا يقتضيه العقد قياساً لها على البيع وقد ترك هذا القياس بالعرف فى الشرط المتعارف.

(العـرف والعـادة فـى رأى الـفقهـاء ص: ١٠٢–١٠١،
مطبعة الأزهر)

(١٦) رسم المفتى ص: ١٥٣، دار الكتاب

(١٧) الأشباه والنظائر ص: ٢٨٣، ج: ١، تهانوى.

(١٨) شرح عقود رسم المفتى ص: ١٥٤، دار الكتاب

(١٩) المصدر السابق ص: ١٥٥، دارالكتاب

## من أمثلة الأحكام التى تغيرت بالعرف

إن كثيـراً مـن الـمسـائـل مـن الأحـكـام التى نص عليهـا الـمـجتهد صاحب المذهب بناء علي ما كان فى عرفه و زمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة، فإليكم بعض الأمثلة.

(١) جواز الاستيجار علي تعليم القرآن.

(٢) عدم الاكتفاء بظاهر العدالة.

(٣) تضمين الساعى.

(٤) تضمير الأجير المشتركـ.

(٥) إن الـوصـى له ليس له المضاربة بمال اليتيم والوقف هذاما أفتي به المتأخرون مخالفين لما روى عن المتقدمين.

(شرح عقود رسم المفتى ص: ١٥٤، دار الكتاب)

# الکحل اور خمر کی تحقیق

## الکحل، خمر، اور لفظ نجس اور رجس کے معنی اور ان دونوں میں باہمی فرق کی تحقیق:

**سوال:** (۱) الکحل کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) خمر (شراب) بیشک نص قطعی سے حرام ہے، لیکن کیا نجس بھی ہے؟

(۳) خمر اگر نجس ہے، تو نجاست کی دلیل کیا ہے؟

(۴) خمر وجود کحل کی وجہ سے نجس ہے یا نجاست کی کوئی اور وجہ ہے؟

(۵) الکحل مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے، کیا مسکر کے لئے نجس ہونا بھی لازم ہے؟

(٦) اگر کوئی مشرک اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے یا اس کا تھوڑا سا تھوک پانی میں مل جائے، تو کیا نجس ہو جائے گا؟

(۷) (الف) قرآن میں لفظ نجس ہے، اس کا معنی مفہوم اور مصداق کیا ہے؟ (ب) انما المشر کون نجس، کا کیا مطلب ہے؟ کس طرح کی نجاست مراد ہے؟

(۸) رجس اور نجس میں کیا فرق ہے؟

(۹) کسی شی یا کسی فعل پر اطلاق نجاست کے لئے لفظ رجس اور نجس دونوں میں سے کون زیادہ حقیقی اور واضح ہے؟

(۱۰) لفظ رجس اور لفظ نجس مشترک المعنی ہیں یا دونوں میں عام خاص کی نسبت ہے؟

(کیا ہر نجس رجس ہے؟ اور ہر رجس نجس ہے؟ یا ہر نجس رجس ہے لیکن ہر رجس نجس نہیں ہے؟ یا ہر رجس نجس ہے لیکن ہر نجس رجس نہیں ہے؟)

**الجواب:**

## الکحل کی حقیقت وماہیت:

(۱) اسپرٹ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ تیز شراب کا جوہر اور اس کی روح ہے، اس میں سے بذریعہ علم کیمیا خاص منشی اور نشہ آور جز علیحدہ کرلیا جاتا ہے اس کا نام الکحل ہے۔ اگر یہ انگور یا کھجور یا منقی سے بنی ہو تو بالاتفاق وبالاجماع ناپاک وحرام ہے، ایک قطرہ بھی اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جو اسپرٹ اور الکحل، آلو، جو، گیہوں اور میوے سے بنتا ہے وہ مختلف فیہ ہے کہ بقول شیخینؒ پاک اور بقول امام محمدؒ نجس اور ناپاک ہے۔ (شامی: ج۱ص۲۱۳)

حاشیہ امداد الفتاویٰ میں ہے کہ اسپرٹ بہت تیز شراب گویا شراب کا

جو ہر ہے، بوجہ تیزی اس کو کوئی پی نہیں سکتا، اور اشد ضرورت کے وقت اس کے چند قطرے پانی میں ملا کر پیتے ہیں تو شراب کا کام دیتی ہے۔ اسپرٹ ہر چیپ دار چیز سے بنتی ہے، تو جو اسپرٹ ان تینوں چیزوں سے بنے گی وہ خمور اربعہ متفق علیہا میں سے ہوگی اور ناپاک و حرام ہوگی، ایک قطرہ بھی پینا یا کسی طرح استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔ الی قولہ: اسپرٹ میں سے علم کیمیا کے ذریعہ خاص منشی جز علیحدہ نکال لیتے ہیں، اس کا نام ''الکحل'' ہے۔

## دلائل:

واما الوجه الخامس: فهو نبيذ التمر أو نبيذ الزبيب إذا طبخ آدنى طبخ ثم اشتد، فإنه يجوز شربه دون السكر عند ابى حنيفةؒ. وابى يوسف الأخر، اذاأرادا ستمراء الطعام ولم يرد به اللهو وقال محمدؒ لا يجوز شربه، قليله وكثيره حرام. وبه نأخذ، ولو أراد أن يشربه للهو فقليله وكثيره حرام بالاتفاق. (الفتاوىٰ التاتارخانية ص:۴۲۳/ج:۱۸ زكريا، ديوبند).

الاول، نبيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخة، يحل شربه وان اشتد وهذا إذا شرب منه بلا لهوٍ وطربٍ فلو شرب للهو فقليله وكثيره حرام و مالم يسكر فلو شرب

ما لغلب على ظنه أنه مسكر فيحرم لأن السكر حرام في كل شراب. (حاشية ابن عابدين ص: ۳۹/ ج: ۱، اشرفيه)

(۱) وفي الخانية، ويكره الاكتحال بالخمر، وأن يجعل من الشعر. (الفتاوىٰ التاتارخانية ص: ۳۱۴/ ج: ۱۸). زكريا.

(۲) خمر یعنی شراب حرام ہونے کے ساتھ ساتھ نجس اور ناپاک بھی ہے، جس طرح خون، پیشاب وغیرہ۔ کما هو مصرح في الهدايه: (۱) قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظة كالدم والبول والخمر (ج ۱ ص ۴۶ باب الانجاس) وفي البنايه شرح الهدايه (۲) (وانما كانت نجاسة هٰذه الاشياء) يعنى الاشياء المذكورة كالدم والبول والخمور ونحوها مغلظة يعنى موصوفة بالتغليظ (لانها) اى لان هذه الاشياء اى نجاستها تثبت بدليل مقطوع فيه بنص وارد فيه بلا معارضة نص اخر كالخمر مثلا فان نجاسته بنص القرآن لقوله رجس اى نجس ولم يعارضه نص اٰخر (بنایہ ج ۱ ص ۷۳۷) وفي الشامي مع الدر المختار (قوله خمر) هٰذا ما في عامة المتون وفي القهستاني عن فتاوى الديناري قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات (شامی ج ۱ ص ۲۱۳) (۳) وفي البدائع انها نجسة العين نجاسة

غلیظة كالبول و الغائط. (ج۱ص۷۱۲مطبع پاکستانی)(۴)

## دلائل:

(۱) هدایه ج: ۱ ص: ۷۴، مکتبه تهانوی دیوبند.

(۲) البناية: ج: ۱ ص: ۷۳۷ دار الفکر.

(۳) الشامي: ج: ۱، ص: ۵۷٦. المكتبة الاشرفيه.

(۴) بدائع الصنائع: ج: ۴ ص: ۲۷۸.

(۵) يحرم شرب قليلها و كثيرها وهى نجاسة غليظة كالبول.
(هنديه) ج: ۵ ص: ۴۱۰ رشيديه پاکستان.

## دلائل نجاسات:

(۳) خمر شرعا وعقلا ہر اعتبار سے نجس ہے۔ (۱) قرآن کریم میں خمر کو رجس کہا گیا ہے جس کے معنیٰ نجس کے ہیں، کما فی المائده ''اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ'' ترجمہ: اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور قرعہ کے تیر تو محض گندے اور شیطانی کام ہیں سو ان سے بچتے رہو تا کہ تمہارا بھلا ہو۔ وفی الاتقان (قوله وهى نجاسة مغلظة) لان الله تعالىٰ سماها رجسا فكانت كالبول والدم المسفوح (شامی ج۵ ص۲۸۹، بنایہ ج۱۱

ص۳۹۹)وقال صاحب الجمل فی تفسیر الرجس "قوله رجس" خبیث مستقذر ای یعده اصحاب العقول قبیحا ینبغی التباعد عنه (حاشیۃ الجمل ج۱ص۵۲۳،تفسیر کبیر ج۱۲ص۸۹۔(۲)دوسری وجہ یہ ہے کہ اگرخمر طاہر ہوتی تو کپڑے یا بدن وغیرہ میں لگ جانے کی صورت میں دیگر پاک اشیاء کی طرح اس کے ساتھ بھی نماز درست ہوتی، والا مرلیس کذلک۔ کیوں کہ قدر درہم سے اگر زائد ہوتو نماز ہی نہیں ہوتی اور قدر درہم یا اس سے کم کی صورت میں بلا عذر اس کے ساتھ نماز پڑھنا عند الفقہاء مکروہ تحریمی ہے،اور مع العذر معاف اور نماز کامل طور سے درست ہے۔کما ہومذکور فی کتب الفقہ۔

(۳) تیسری عقلی وجہ یہ ہے کہ ہر سلیم الطبع انسان اور تمام ادیان ومذاہب کے لوگ بھی اس کو گندی اور ناپاک چیز سمجھ کر اس سے اجتناب اور گریز کرتے ہیں۔

## دلائل:

(۱) سورة المائدة، آية: ۹۰.

(۲) فانه سماه رجساً. والرجس ماهومحرم العين. وقد جائت السنة متواترة أن النبی صلى الله عليه وسلم حرم الخمر. (البنايه: ص ۳۹۹/ج: ۱۱، دار الفكر).

فانه سماه رجساً.... وعليه انعقد الاجماع ولأن قليله

یدعو الی کثیرہ وھذا من خواص الخمر. (ہدایہ ص۴۹۳/ ج:۴، ماذن پبلیکیشنز محلّہ بڑے بھائیان دیوبند).

(۳) تفسیر کبیر: ج:۱۲/ص:۷۹. احیاء تراث.

(۴) شامی: ج:۱۰/ص:۳۳. اشرفیه دیوبند.

## خمر بذات خود نجس ہے:

(۴) خمر نجس لعینہ ہے، لغیرہ نہیں، کیونکہ قرآن کریم میں خمر کو رجس کہا گیا ہے اور رجس کہتے ہی ہیں اس چیز کو جو بذات خود نجس اور ناپاک ہو، نہ کہ اختلاط غیر کی وجہ سے۔ کنجاسة الخنزیر، کما فی البدائع، والکلام فیه فی مواضع، احدھا فی بیان ماھیته (الی قوله) والثالث انه حرام غیر معلول بالسکر بخلاف غیر من الاشربة فانه معلول بالسکر ومن الناس من یقول غیر المسکر منها لیس بحرام کغیرہ من الاشربة فانه معلول بالسکر لان الفساد لا یحصل الا به وھٰذا کفر لانه مخالف للکتاب والسنة والإجماع (بدائع ج۷ ص۲۱۷ کتاب الاشربۃ) (۱) ہدایہ میں ہے کہ شراب اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہے، اس کی حرمت کا مدار نشہ پر نہیں ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ بذات خود حرام نہیں ہے بلکہ اس سے نشہ حرام ہے کفر ہے، کیونکہ یہ کتاب اللہ کا انکار ہے،

کتاب اللہ نے اس کو رجس کہا ہے اور رجس اس نجاست کو کہتے ہیں، جو اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہو، اور سنت متواترہ میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ شراب پیشاب کی طرح نجاست غلیظہ ہے، اس کی نجاست دلائل قطعیہ سے ثابت ہے الخ (ہدایہ ج۴ص۳۹۲ کتاب الاشربہ)(۲)

وفی (۳) البنایه لشرح الهدایه "والثالث ان عینها" ای عین الخمر حرام غیر معلول بالسکر، ولا موقوف علیه ای علی السکر، ومن الناس من یقول أن من انکر حرمة عینها وقال ان السکر منه حرام لان به، ای بالسکر یحصل الفساد وهٰذا کفر لانه جحود الکتاب فانه سماه رجسا وهو وقوله سبحانه تعالیٰ، اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ والرجس ماهو محرم العین یعنی الرجس اسم للحرام النجس عینا بلا شبهة ودلیله قوله سبحانه تعالیٰ او لحم خنزیر فانه رجس، ولحمه حرام نجس عینا بلاشبهة وکذا الخمر (بنایہ ج۱۱ص۳۹۹، شامی ج۵ص۸۸، ۲۸۹، ہندیہ ج۵ص۱۰، ۴۰۹ کتاب الاشربہ)(۴)

حاصل جواب اینکہ خمر بذات خود نجس اور ناپاک ہے خواہ اس میں دوسری کوئی منشی اور نشہ آور شی مثلا الکحل وغیرہ ملائی جائے یا نہ ملائی جائے۔

## دلائل:

(۱) بدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۸۴ (زکریا) دیوبند.

(۲) هدایه: ج:۴ ص:۴۹۳. تهانوی دیوبند.

(۳) البنایه: ج:۱۱، ص:۳۹۹ دار الفکر.

(۴) هندیه ج:۵ ص:۴۰۹. ۴۱۰

شامی: ج:۱۰/ص:۳۳. أشرفیه.

## ہر مسکر کے لئے نجس ہونا لازم نہیں؟

(۵) مسکر کے لئے نجس اور ناپاک ہونا لازم نہیں، کما ہو مصرح فی کتب الفقہ۔

مشرک کے برتن میں ہاتھ ڈالنے یا اس کے وقوع لعاب سے پانی پاک رہتا ہے، ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ الا یہ کہ اس کے ہاتھ یا منہ میں نجاست ہو۔

(٦) جوٹھا کی طہارت وعدم وطہارت کی بنیاد شی کی ذات ہے کہ اگر وہ شی پاک ہے تو اس کا سور اور جوٹھا بھی پاک ہوگا اور وہ شی ناپاک یا مشکوک ہے تو اس کا سور بھی ناپاک اور مشکوک ہوگا۔ تو چونکہ مشرک بھی من حیث الانسان انسان ہے اور انسان اپنی ذات کے اعتبار سے طاہر ہے، لہٰذا جس طرح مسلمان کا لعاب اور سور پاک ہے اسی طرح مشرک کا بھی لعاب اور سور پاک ہے، لہٰذا اگر کوئی مشرک اپنا ہاتھ کسی برتن میں ڈال دے یا اس کا لعاب کسی چیز میں گر جائے اور اس کے ہاتھ یا

منہ پر کسی قسم کی ناپاکی نہ ہو، تو اس کے ایقاع ید اور وقوع لعاب کی وجہ سے وہ پانی اور وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی، بلکہ علی حالہ پاک اور طاہر رہے گی۔ کما فی الحلبی لان السور یاخذ حکم اللعاب لاختلاط به ولعاب الانسان طاهر لتولده من لحم طاهر اذ حرمته لکرامته لا منه لنجاسته الی قوله اما لو تلوث فمه بنجاسة من خمر او میتة او غیرها فشرب الماء من فور فان السور یتنجس (حلبی کبیر ص۱۶۶)(۱)

فتاویٰ تاتارخانیہ اور دیگر کتب فقہ وفتاویٰ میں بھی یہی ہے کہ نفس آدمی کا سور اور جھوٹا پاک ہے خواہ وہ طاہر ہو یا محدث، مسلمان ہو یا کافر، اسی پر امت کا اجماع بھی ہے۔ یجب ان یعلم ان الآسار اربعة: إما طاهر الذی لاکراهة فیه فسور الأدمی، الی قوله وعلیه اجماع المسلمین (فتاویٰ تاتار خانیه ج ۱ ص ۲۱۷)(۲) وفی الشامی (فسور آدمی مطلقا) ولو جنبا او کافرا الخ لانه علیه الصلوة والسلام انزل بعض المشرکین علی ما فی الصحیحین فالمراد بقوله انما المشرکون نجس النجاسة فی اعتقادهم، بحر (شامی ج ۱ ص ۱۴۸ مطلب فی السور)(۳) وفی المنیة: ولو ادخل الکفار او الصبیان ایدیهم لا یتنجس اذا لم یکن علی ایدیهم نجاسة حقیقة الخ .وفی الجوهرة النیره: وسور الادمی وما یوکل لحمه طاهر، الی قوله، اما الطاهر فسور الادمی وما یوکل لحمه ویدخل فی

الجنب والحائض والنفساء والکافر الا سور شارب الخمر ومن دمی فوه اذا شربا علی فورهما فانه نجس (ج ۱ ص ۲۵، (۴) وهکذا فی الملتقی الابحر (۵) ص ۲۸ والخانیه ج ۱ ص ۱۸)

(٦) وفی الهدایة: وسور الآدمی وما یوکل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ویدخل فی ذلک الجواب الجنب والحائض والکافر. (ج ۱ ص ۲۸ ہکذا فی البنایہ (۷) ج ۱ ص ۴۳۱، والعنایہ علی ہامش الہدایہ ج ۱ ص ۲۹) (۸)

## دلائل:

(۱) حلبی کبیر: ص: ۱۶۶. سهیل اکیڈمی لاهور پاکستان.

(۲) الفتاویٰ التاتار خانیة ج: ۷ ۲۱ ۲. ادارة القرآن کراچی.
ج: ۱ ص: ۳۵۰. زکریا بک ڈپو دیوبند.

(۳) شامی ج: ۱ ص: ۲۲۲. ایچ ایم سعید. کراچی.
منیة المصلی: ص ۹۰. دار الکتاب دیوبند.

(۴) الجوهرة النیرة: ج: ۱/ ص: ۲۴. میر محمد کتب خانه آرام باغ.

(۵) الملتقی الابحر: ج: ۱، ص: ۲۸. مؤسسة الرسالة.

(٦) فتاویٰ قاضی خان: ج: ۱، ص: ۲۵. دار الکتب العلمیه بیروت.

(۷) هدایه: ج: ۱، ص: ۴۵-۴۴. تهانوی دیوبند.

(۸) البنایه: ج: ۱ ص: ۴۲۹. دار الفکر.

## لفظ نجس کا مفہوم ومصداق:

(۷) (الف) نجاست کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی اور ۲- معنوی اور قرآن میں جو لفظ نجس ہے وہاں قسم ثانی یعنی معنوی نجاست اور اعتقاد کی خرابی مراد ہے نہ کہ حقیقی نجاست۔

(ب) اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ کا مطلب: اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ میں نجاست سے معنوی نجاست یعنی شرک اور فساد عقیدہ مراد ہے نہ کہ ظاہری نجاست۔ کیونکہ کتب فقہ فتاویٰ میں من حیث الانسان مشرک کے عین اور اس کی ذات کو پاک قرار دیا گیا ہے۔ هذا هو قول الفقهاء والاقرب الى الفهم۔ اس کی تائید حدیث کی اکثر کتابوں مثلاً صحیحین اور ابوداؤد وغیرہ کی روایت سے ہوتی ہے: کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ کے پاس قبیلہ ثقیف کا ایک وفد آیا آپ نے اس کو مسجد میں ٹھہرایا اور وہ لوگ کافر تھے، تو معلوم ہوا کہ اگر وہ جسماً ناپاک ہوتے تو آپ ﷺ ان کو مسجد میں نہ ٹھہراتے چونکہ ناپاک آدمی کے لئے دخولِ مسجد جائز نہیں، كالحائض والنفساء والجنب وغيرهم كما في تفسير الكبير: واختلفوا في كون المشرك نجسا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير

وعن الحسن من صافح مشركا فليتوضأ وهذا هو قول الهادى من الائمة الزيدية اما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم، واحتج القاضى على طهارة ابدانهم بما روى ان النبى ﷺ شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لم يبدل ذالك بسبب الاسلام، واما جمهور الفقهاء فانهم حكوا بكون الكافر طاهرا فى جسمه (تفسیر کبیر (۱) ج۱۶ص۲۴-۲۵،جمل ج۲ص۲۷۴)

وفى الكرمانى، إنما المشركون نجس، قذر لخبث باطنهم نجس هو مصدر اى ذو نجس او جعلوا كأنهم النجاسات مبالغة فى وصفهم بها قذر لخبث باطنهم اى لا لخبث ظاهرهم الخ (حاشيه جلالين ص۱۵۷)(۲) وفى البنايه فى بحث سؤر الكافر، فان قلت قال الله تعالىٰ انما المشركون نجس قلت النجاسة فى اعتقادهم لا فى ذاتهم، الى قوله، والكافر، طاهر ايضا لما ثبت فى الصحيحين ان النبى ﷺ مكن عامة ابن اثال من أن يمكث فى المسجد قبل إسلامه فلو كان نجسا لما مكنه من ذالك (بنايه (۳) ج ۱ ص ۴۳۱، هكذا فى الشامى عن البحر ج ۱ ص ۱۴۸) (۴)

وفى العناية، والكافر، لما روى ان النبى ﷺ انزل وفد ثقيف فى المسجد وكانوا مشركين، ولو كان عين المشرك

نجسا لما فعل ذالک، ولا یعارض بقوله تعالیٰ انما المشرکون نجس، لان المراد به الخبث فی الاعتقاد (حاشیه هدایه ج ا ص ۲۹) (۵)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب حلبی میں بھی یہی ہے کہ اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ سے مراد نجاست معنوی یعنی شرک ہے، یا یہ تاویل کی جائے کہ جنابت وغیرہ سے چونکہ وہ کامل طہارت حاصل نہیں کرتے اس لئے متصف بالنجاست کی وجہ سے مبالغۃً مشرکین کو نجس قرار دیا گیا ہے، البتہ حقیقی نجاست بالاجماع مراد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مصلی غیر ملوث بالنجاست کافر کو اپنے مونڈھے وغیرہ پر رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز ہے۔ کما فی المستحاضۃ والجنب وقوله تعالیٰ انما المشرکون نجس، المراد انهم ذو نجاسة معنوية وهو الشرک اوانهم متلبسون بالنجاسة لعدم تطهره من الجنابة ونحوها فجعلهم کانهم عین النجاسات مبالغة فی تلبسهم بها ولیس المراد حقیقة نجاسة ذواتهم بالاجماع حتی لو حمل کافرا غیر ملوث بالنجاسة وصلی به جازت صلوته کما لو حمل جنبا او حائضا الخ (حلبی کبیر ص ۱۶۷، (۶) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۸) (۷)

بیان القرآن میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ آیت بالا کی تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ مراد اس نجاست سے نجاست عقائد ہے نہ کہ اعیان واجسام۔ چنانچہ ابوداؤد

کتاب الخراج میں وفد ثقیف کو مسجد میں ٹھہرانے کی روایت موجود ہے، اور وہ مشرک تھے، اور یہاں مقصود حکم "لاتقربوا" کا فرمان ہے۔ **انما المشرکون نجس** میں نجس سے نجاست عقائد اور شرک مراد ہے نہ کہ نجاست اعیان واجسام۔

## دلائل:

**(۱) تفسیر کبیرج:۱۶، ص:۲۴. دار إحیاء التراث العربی.**

**(۲) حاشیه جلالین: ج:۱، ص:۱۵۷. حاشیه نمبرا:.فیصل دیوبند.**

**(۳) البنایه: ج:۱/ ص: ۴۳۱. دار الفکر.**

**(۴) شامی: ج:۱، ص:۲۲۲. ایچ ایم سعید کراچی.**

**(۵) علی هامش الهدایه: ج:۱، ص:۴۵. حاشیه نمبر: ۴ تهانوی.**

**(۶) حلبی کبیر: ۱۶۶. ۱۶۷ سهیل اکیڈمی لاهور.**

**(۷) تفسیر کبیر: ج:۴، ص:۱۸. دار إحیاء التراث العربی بیروت.**

## رجس ونجس کے مابین فرق:

(۸) لفظ رجس اور نجس کے مابین فرق یہ ہے کہ رجس کا لفظ وسیع المفہوم ہے اور کثیر المعنی ہے کہ رجس کے معنی نجاست، گندی اور حرمت ولعنت کے ہیں، نیز رجس کا اطلاق گندے فعل اور گندی چیز ہر ایک پر ہوتا ہے، لیکن نجس کا اطلاق صرف نجاست اور ناپاکی پر ہوتا ہے، اور شرعاً صرف اس معین ناپاک

چیز پر ہوتا ہے جو جوازِ صلوٰۃ سے مانع ہو، جیسے، شراب، پیشاب، خون وغیرہ۔

كما فى المعجم الوسيط: الرجس، القذر، والشى القذر، والفعل القبيح والحرام واللعنة، كما فى التنزيل العزيز، ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون .الخ (ص۳۳۰)(۱)

(نجس)الشى نجسا قذر وفى عرف الشرع لحقيقة النجاسة (الناجس) القاذر، النجاسة القذارة، وفى عرف الشرع، قذر معين يمنع جنسه الصلوة كالبول والدم والخمر، (النجس) النجاسة يقال فلان نجس خبيث فاجر وهم نجس ايضًا وفى التنزيل العزيز، انما المشركون نجس، الخ ۹۰۳) (۲)

وفى تفسير الكبير تحت قوله تعالٰى، انما الخمر والميسر الى قوله رجس، والرجس فى اللغة كل ما استقذر من عمل يقال رجس الرجل رجسا اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذى يكون قوى الدرجة كامل الرتبة فى القبح) .۳) (ج۱۲ ص۸۹، ج۱۶ ص۲۴،۲۵) هٰكذا فى حاشية الجمل ج۱ ص۵۲۳ وج۲ ص۲۴۷. والقرطبى ج۶ ص۲۸۷، البنايه ج۱ ص۷۳۷) (۴)

## دلائل:

(۱) المعجم الوسیط ص: ۳۳۰. کتب خانه حسینیه دیوبند.

(۲) المعجم الوسیط ص: ۹۰۳. کتب خانه حسینیه دیوبند.

(۳) البنایه: ج: ۱، ص: ۷۳۷. دار الفکر.

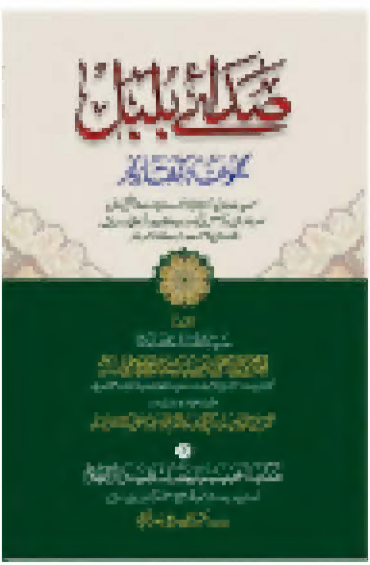
(۴) تفسیر کبیر ج: ۱۲، ص: ۷۹. دار إحیاء التراث العربی بیروت.

## لفظ نجس واضح اور حقیقی ہے:

(۹) لفظ رجس اور نجس دونوں میں سے لفظ نجس کثرت استعمال کی وجہ سے زیادہ واضح اور حقیقی ہے جیسے لفظ اسد، لیث اور غضنفر متحد المعنی ہونے کے باوجود لفظ اسد واضح ہے۔ نیز یہ کہ لفظ رجس کے معنی نجس مراد لینے میں بہت سی تاویلیں اور توجیہات کرنی ہوتی ہیں، ہر ایک اس کا معنی باسانی نہیں سمجھ سکتا، برخلاف لفظ نجس کے معنی ناپاکی لینے میں کثرت شیوع اور اس معنی کے عوام وخواص کے درمیان معروف ومشہور ہونے کی وجہ سے کسی تاویل وتوجیہ کی حاجت نہیں، ہر ایک اس کا معنی سمجھتا ہے، اور اپنی بول چال میں بکثرت اس لفظ کا استعمال کرتا ہے۔

## لفظ رجس اور نجس میں عموم خصوص کی نسبت ہے:

(۱۰) لفظ رجس اور نجس میں عموم وخصوص کی نسبت ہے کہ ہر رجس نجس تو ہوسکتا ہے لیکن ہر نجس رجس نہیں ہوسکتا۔






# عباداتی مباحث

# برطانیہ میں عشاء اور صبح صادق کی ابتداء کب سے مانی جائے

**سوال:** یہاں برطانیہ میں مدت سے یہ بات مشہور ہے کہ شفق اور صبح صادق کا مشاہدہ کرنا مشکل ہے لہٰذا کسی نے اس طرف زیادہ توجہ نہیں کی اور اب بھی یہی حال ہے سردیوں کے موسم میں یعنی نومبر، دسمبر، جنوری میں تو کسی حد تک یہ بات صحیح ہوسکتی ہے مگر اور مہینوں کے لئے یقیناً ایسا نہیں ہے۔ بہر حال مشاہدہ کو بالائے طاق رکھ کر محض محکمہ موسمیات سے حاصل کردہ اوقات غروب شفق نوٹیکل اور اسٹرائیکل ٹوائی لائٹ اور طلوع صبح صادق یعنی نوٹیکل اینڈ آسٹرائیکل ٹوائی لائٹ پر اکتفا کرتے چلے آرہے ہیں یعنی محکمہ موسمیات والوں سے غروب آفتاب کے بعد یا طلوع آفتاب سے پہلے سورج کے زیر افق ۱۸ درجہ جانے کے بعد یا طلوع سے ۱۸ درجہ پہلے کے اوقات منگواتے ہیں اور اس کے مطابق عشاء اور فجر پر عمل کرتے ہیں برطانیہ میں زیادہ تر مسجدوں میں ۱۲ درجہ کے مطابق ٹومیکل ٹوآئی لائٹ منگوا کر وقت عشاء اور فجر کی ابتداء مان کر عمل کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوگا کہ برطانیہ میں عمومی طور پر مشاہدہ کرنے کے بجائے محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقاتِ

غروب وطلوعِ شفق ۲۱ درجہ یا ۱۸ درجہ کے مطابق وقت عشاء طلوع فجر کی ابتداء مانتے ہیں۔ دراصل انگلینڈ میں بسنے والے مسلمانوں نے ابتداء میں عشاء کی نماز اور صبح صادق کے لئے اپنے اپنے یہاں کے لئے اصول گاہوں سے وقت منگائے تھے۔ تو اصول گاہوں نے ۱۲ درجہ کے مطابق وقت نکال کر بھیجا تھا پھر ایک دوسرے کے نقشِ قدم پر عمل کرتے ہوئے آہستہ آہستہ بعد میں آنے والے تمام مسلمان عشاء کی نماز ادا کرنے میں ۱۲ درجہ والے ٹائم پر مکمل عمل پیرا ہوگئے اور پورے انگلینڈ میں ۱۲ درجہ کا ٹائم رائج ہوگیا مگر جن مہینوں میں ۱۲ درجہ کے حساب سے بھی سورج غروب ہونے کے بعد بہت ہی دیر سے عشاء کا وقت ہوتا تھا اور عشاء کی نماز کے لئے بہت ہی انتظار کرنا پڑتا تھا جس میں لوگ بے پناہ حرج میں مبتلا ہوئے تھے۔ تو علماء کرام نے مفتیانِ کرام کی طرف رجوع کیا تو حضرات مفتیان کرام نے دفع حرج کی خاطر شفق احمر غائب ہونے پر ایک گھنٹہ کے بعد عشاء کی نماز ادا کرنے کا فتویٰ دیا جس کی وجہ سے ایک یا سوا گھنٹہ سے عشاء کی نماز ادا کرتے رہے۔

مگر سن عیسوی ۱۹۸۲ء میں پھر یہ بات چلی کہ عشاء کی نماز کے لئے اور صبح صادق کے لئے ۱۲ درجہ کا ٹائم غلط ہے بلکہ ۱۸ درجہ کا ٹائم صحیح ہے تو پھر تمام مسلمانوں نے اپنی اپنی جگہوں کے لئے ۱۸ درجہ کا ٹائم منگوا کر اس کے مطابق عشاء اور فجر کے لئے عمل شروع کردیا۔ مگر چونکہ ۱۸ درجہ کے مطابق عشاء کی نماز

کے لئے حد سے زیادہ انتظار کرنے کی زحمت میں مبتلا ہو گئے اس لئے کہ ۱۸ درجہ کے حساب سے عشاء کی نماز کے لئے سورج غروب ہونے کے بعد دو ڈھائی تین ساڑھے تین گھنٹوں تک کا بھی انتظار کرنا پڑتا تھا اور یہ انتظار عوام کے لئے نا قابلِ برداشت ہو گیا تھا۔اس لئے ایک سال عمل کرنے کے بعد پھر سے ۱۲ درجہ پر عمل کرنا شروع کر دیا اس لئے کہ ۱۸ درجہ کے حساب سے پورے سال عشاء کی نماز سورج غروب ہونے کے دو ڈھائی گھنٹوں کے بعد پڑھنی پڑتی تھی اور اسی طرح سے ان دنوں میں روزہ کے لئے سورج کے طلوع ہونے سے دو تین گھنٹہ قبل سحری بند کرنا پڑ گئی تھی۔ بلکہ بعض مہینوں میں تو وقت عشاء اور صبح صادق کے درمیان بہت ہی تنگ وقت رہتا ہے ان تمام دشواریوں کے پیشِ نظر ۱۸ درجہ پر ایک دو سال عمل کرنے کے بعد اکثریت ۱۲ درجہ پر عمل پیرا ہو گئی۔

۱- دوسری بات یہ ہے کہ مشاہدہ اور مذکورہ درجوں میں اوقات کے اندر تعارض ہو جائے تو مشاہدین کو صحیح مانا جائے گا یا محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقات کو؟

۲- شفق احمر کی غیبوبت پر وقت عشاء کی ابتداء مان کر عمل کیا جائے تو کوئی حرج ہے؟

۳- غروب آفتاب کے بعد شفق احمر اور شفق احمر کے بعد شفق ابیض عمومی طور پر کتنے وقفہ سے غائب ہوتی ہے؟ ہر ایک کا فاصلہ الگ الگ تحریر کیا جائے۔

۴- اگر کوئی عالم دین یا دیندار شخص اپنے مشاہدے کی شہادت دے تو

## ان کی شہادت قابلِ قبول ہے یا نہیں؟

۵- بقیہ درجوں کے مطابق یا مشاہدہ کے مطابق عشاء کی نماز کا وقت شروع کرنے میں اوراس طرح فجر کی ابتداء ماننے میں حرج درپیش ہوتو پورے سال غروب آفتاب کے سوا گھنٹہ بعداورطلوع آفتاب سے ڈیڑھ گھنٹہ پہلے عشاء اورفجر کی ابتدا مان کرعمل کئے جانے میں شرعی طور پرکوئی ممانعت تونہیں؟ جبکہ ہمارے ملکوں میں عشاء کی ابتداء کےاوقات گھنٹہ سوا گھنٹہ بعداورفجر کی ابتداءطلوع آفتاب سےسوا گھنٹہ پہلے ہوجاتی ہےنیز ہم نے اپنامشاہدہ بھی اوپر ذکرکردیا۔

## حرج کی صورتیں

عشاءدیر سے پڑھنے میں اورصبح صادق جلدی ماننے سے وقت کی تنگی کےسبب نہ توپوراسونا ملتا ہےاورنہ آرام ملتاہےجس کی وجہ سے نیندتو خراب ہوگی ہی صحت پربھی اثر پڑےگااورعبادات میں کوتاہی اورکاہلی پیداہوگی نیزعشاءاورفجر کی قضا کا بھی احتمال ہے جماعت میں لوگ کم آتے ہیں اسی طرح دنیوی معاملات میں بھی بڑی دقت درپیش ہوتی ہےمثلاً وقت پرکام پرجانے میں حرج اوربھی دیگر باتیں یاتورزق حلال حاصل کرے یانمازیں قضا کرے، رہانیند کے لئے فجر کی نماز کے بعدوقت نکالےتو ان لوگوں کے لئے تو مسئلہ کاحل ہوگا جو بےروزگار ہیں،لیکن اکثریت جوکام کرتی ہےان کے لئے مسئلہ کاحل اس طرح نہیں ہوسکتا لوگ سستی کی وجہ سےبغیرنماز پڑھےہی سوجائیں گےاورنماز کے لئے اٹھ نہ سکیں

گے بلکہ جان بوجھ کر نماز چھوڑ کر سو جانے کا اندیشہ ہے اور یہی ہوتا بھی ہے۔

(۱) **لا عبرة بقول المؤقتين**۔ (شامی ص: ۳۹۰/ج: ۲۔ کراچی)

(۲) **إن الشرط في وجوب الصوم الرؤية لا يؤخذ بقولهم**۔ (الدر المختار مع الشامی ص: ۳۸۷/ج: ۲۔ کراچی)

(۳) **وابتداء وقت صلاة عشاء والوتر من غروب الشفق على الاختلاف تقدم**۔ (حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی ص ۱۷۸ دار الکتاب)۔

(۴) **قوله تعالیٰ: واشهدوا شهيدين من رجالكم: نص في رفض الكفار والصبيان**۔ (الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ص ۳۸۹ ج: ۳، دار إحیاء التراث)۔

(۹۷)۔ عشاء و فجر کی ابتداء میں درجات کے اعتبار سے اختلافات

| اسماء | صبح صادق | صبح کاذب | صبح صادق | شفق |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| شرح چغمینی | ۱۵ | ۱۸ | ابن شاطر ۱۹ | ۱۷ |
| ایضاح القول ۹ | ۱۸ | ۱۸ | ابو علی مراکشی ۲۰ | ۱۶ |
| حل الہندوسیین مقاصد العمدة | ۱۷/۱۶ | ۱۹ | ابو عبد اللہ ۱۹ | ۱۸ |
| | | | ابن اقام متوفی | ۱۹ |
| مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی | ۱۵ | ۱۸ | ۶۸۵ھ ۱۹ | |
| قاضی زادہ موسیٰ بن محمد متوفی | | | ۸۹۹ھ x | ۱۸ |

مگر چند جگہوں کے مسلمان اب تک ۱۸ درجہ کے مطابق عشاء کی نماز ادا

کرتے ہیں اور انتظار کی ساری صعوبتیں برداشت کرتے چلے آرہے ہیں مگران کے لئے سب سے بڑی ناقابلِ برداشت دشواری یہ کھڑی ہوگئی ہے کہ مساجد کے چند مصلی بارہ درجہ پر عمل کرنے پر مصر ہیں اور یہ ۱۸ درجہ پر عمل کرتے ہیں تو آپس میں تناؤ شروع ہوگیا ہے چونکہ جو لوگ ۱۲ درجہ پر عشاء کی نماز ادا کرتے ہیں وہ بہت جلد عشاء کی نماز سے فارغ ہوجاتے ہیں اور ان کو انتظار میں رہنا پڑتا ہے یہ ان کے لئے بڑی آزمائش ہے اس لئے آپس میں لڑائیاں جھگڑے فساد ہوتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہوں پر ایک ہی مسجد میں دو جماعتیں شروع ہوگئی ہیں اور یہ بڑا المیہ ہے جس طرح بحمد للہ چاند کے بارے میں صحیح العقائد مسلمانوں میں باہم اتفاق ہوگیا ہے اسی طرح عشاء کی نماز اور صبح صادق میں بھی باہم اتفاق ہوجائے تو بہت ہی بہتر ہوگا مگر ہماری یہ تمنا اسی وقت پوری ہوسکتی ہے جبکہ حضرات مفتیان کرام اس معاملے میں جلد از جلد رہنمائی فرمائیں۔

ہمارے ملکوں میں تو ۱۸ درجہ پر عشاء اور صبح صادق سوا گھنٹہ پر ہوتی ہے جبکہ انگلینڈ میں ہمیشہ دو تین بلکہ بعض مہینوں میں غروب کے ساڑھے تین چار گھنٹوں کے بعد عشاء کا وقت ہوتا ہے اور طلوع آفتاب سے ساڑھے تین چار گھنٹہ قبل صبح صادق ہوتی ہے۔

(محکمہ موسمیات سے ۱۸ ڈگری کے مطابق وقت معلوم کرنے پر) جبکہ بعض مہینوں میں رات بھی مشکل سے ۸ ساڑھے آٹھ گھنٹے کی ہوتی ہے اس طرح عشاء کی نماز پڑھنے اور سحری بند کرنے میں بہت ساری دشواریاں درپیش ہیں

البتہ جن راتوں میں شفق بالکل غائب نہیں ہوتی ہے اسے ڈھائی مہینوں میں سوا گھنٹے عمل کرنے کی حضرات مفتیانِ کرام کی طرف سے سہولت دی گئی ہے۔ مگر ان ڈھائی مہینوں کے علاوہ پورے سال ۱۸ درجہ پر عمل کرنے میں بہت وقت اور پریشانیاں تھیں بنابریں مسلمانوں نے ۱۸ درجہ پر عمل ترک کر کے ۱۲ درجہ پر پھر اپنا عمل شروع کردیا تعجب یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں ۱۸ درجے کے حساب سے سورج کے غروب سے عشاء کا وقت سوا گھنٹہ بعد اور صبح صادق کا وقت طلوع آفتاب سے سوا گھنٹہ پہلے سے ہوتا ہے اور یہاں انگلینڈ میں ۱۸ درجہ کے مطابق اتنا زیادہ وقت کیوں؟ یہ بات ہمارے لئے باعثِ حیرت ہے کہ سورج کو ۳۶۰ درجہ ۲۴ گھنٹوں میں عبور کرنے میں فی درجہ چار منٹ لگتے ہیں۔ اب عشاء کی نماز کے ۱۸ درجہ اور صبح صادق کے ۱۸ درجہ کل ۳۶ درجوں کے لئے ۴/۵/۶/ ۷/۸/ گھنٹہ خرچ ہوجاتے ہیں تو پھر بقیہ ۳۲۴ درجوں کے لئے تو صرف سولہ سے بڑھ کر ۲۰ گھنٹے ہی باقی رہ جاتے ہیں۔

اتنے سارے درجوں کو عبور کرنے کے لئے سورج کو مذکورہ تفصیل کے مطابق تو صرف فی درجہ ۴ منٹ سے بھی کم وقت ملتا ہے تو پھر اتنے کم گھنٹوں میں ۳۲۴ درجہ کس طرح عبور ہوتے ہوں گے یہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

**مشاھدہ:** اس سال ہم نے ستمبر اور اکتوبر کی چند تاریخوں میں مشاہدہ کیا تو ایک گھنٹہ اور زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ دس منٹ پر غروب آفتاب کے بعد شفق احمر غائب ہوئی اور ایک گھنٹہ بیس منٹ اور زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ ۲۵ پر شفق ابیض

کے غروب کا مشاہدہ کیا اور جتنا وقت شفق ابیض کے غروب میں لگا بعینہ اتنا ہی وقت سورج طلوع ہونے سے قبل صبح صادق ہونے میں لگا یعنی ایک گھنٹہ ۲۰/۲۵/منٹ جب ہم نے یہ مشاہدہ کیا تو ان تاریخوں میں محکمہ موسمیات والوں نے ۱۲ درجہ کے وقت سے جو وقت ۱۲ درجہ کے مطابق یا ۱۸ درجہ کے وقت سے دیا تھا وہ غلط ثابت ہوا یعنی ۱۸ درجہ کے وقت سے شفق احمر کم سے کم دس منٹ پہلے اور شفق ابیض ۳۱ منٹ سے پہلے غروب ہو چکی اور اسی طرح صبح صادق ۳۰ منٹ بعد طلوع ہوئی۔

اب حل طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا ۱۲ درجہ کے اختتام پر یا ۱۸ درجہ کے اختتام پر وقت عشاء کی ابتداء مانی جائے یا مشاہدہ کو اولیت دی جائے۔ دونوں کا فرق اوپر دیا ہوا مشاہدہ ہے۔ علمائے عرب و مراکش وقت صبح صادق ۱۸/۱۹/۲۰/ درجہ پر مانتے ہیں۔ مزید تفصیل ملاحظہ ہو (احسن الفتاویٰ ۲/۱۶۴) سے آگے تک۔

**نوٹ:** جب درجات میں اختلاف ہے تو درجوں کو معیار وقت بنانا صحیح ہے؟

(۱) یُرِیۡدُ اللّٰهُ اَنۡ یُّخَفِّفَ عَنۡكُمۡ وَ خُلِقَ الۡاِنۡسَانُ ضَعِیۡفًا

(۲) یُرِیۡدُ اللّٰهُ بِكُمُ الۡیُسۡرَ وَ لَا یُرِیۡدُ بِكُمُ الۡعُسۡرَ

(۳) وَ مَا جَعَلَ عَلَیۡكُمۡ فِی الدِّیۡنِ مِنۡ حَرَجٍ

(۴) وَّ جَعَلۡنَا نَوۡمَكُمۡ سُبَاتًا ۙ

(۵) لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَهَا

(۶) "کفایة الاخبار فی حلّ غایة الاختصار" کی جلد اول ص ۱۶۰ پر علامہ تقی الدین دمشقی فرماتے ہیں: "ومتی یخرج وقت

المغرب؟ فیه قولانِ الجدید الاظهر انه یخرج مقدار طهارة وستر عورة واذان وامامة وخمس رکعت ولااعتبار فی ذلک الاوسط المعتدل".

**الجواب:**

(۱) مشاہدہ کواوّلیت دی جائے اوراسی کااعتبار کیا جائے۔

محکمہ موسمیات کے تخریج کردہ اوقات اگراصول شرعیہ کے مطابق ہوں تواس کے اعتبار میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اس کومؤید کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے بنیاد واصول کے درجہ میں نہیں۔ یہودیوں نے اپنے خفیہ مخنتوں کے ذریعہ آج پوری امت کوشکار کرہی لیا ہے رہی سہی عبادات پر بھی وہ ہاتھ صاف کرنا چاہتے ہیں اس لئے امت کے خواص کو چوکناو ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔

(۲) شفق احمر کی انتہاء پرضرورۃً وقت عشاء کی ابتداء ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں کمافی کتب الفقہ۔

(۳) شفق احمر کے بعد شفق ابیض کے غروب کے سلسلہ میں آپ کا مشاہدہ تقریباً درست ہے اس لئے اس کے اعتبار میں کوئی حرج نہیں۔

(۴) اگرعالم دین ودیندار شخص کی شہادت مقبول نہ ہوگی تو پھرکس کی مقبول ہوگی؟ کیا محکمہ موسمیات کے منافق وفجار وکفار کی بات مقبول ہوگی؟ جن حضرات کے نزدیک علماء دیندار کی شہادت غیر معتبر ہے وہ اپنا احتساب کریں۔

(۵) ضرورت کے تحت ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وقت بھی ہوجائے چاہے صاحبین ہی کے مسلک کے مطابق ہوتا ہو۔ الحاصل شرعی اصول مدِنظر رہے محکمہ موسمیات کوئی قانون شرعی نہیں۔

## دلائل:

(۱) یـریـد اللّٰه أن یخفف عنهم وخلق الإنسان ضعیفاً. (سورة النساء رقم الآیة: ۲۸).

(۲) یـریـد الـلـه بهم الیسر ولا یرید بهم العسر. (سورة البقرة رقم الآیة ۱۸۵)

(۳) ومـا جـعـل عـلیهم فی الدین من حرجٍ. (سورة الحج رقم الآیة ص:۷۸)

(۴) وجعلنا نومکم سباتا. (سورة النبأ رقم الآیة: ۹)

(۵) لایکلف الله نفساً إلا وسعها. (سورة البقرة رقم الآیة ۲۸٦)

(٦) أحسن الفتاویٰ ص:۱٦۴ ج:۲. زکریا.

(۷) کفایۃ الآخبار فی غایۃ الاختصار (ص۱٦۰ج:۱)

# اقامت (تکبیر) میں حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنے کا مسئلہ

**سوال:** تکبیر میں حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنا چاہئے یا نہیں؟

**الجواب:**

اقامت میں بھی مثل اذان کے حیعلتین پر دائیں بائیں گھومنا مسنون ہے چونکہ فقہاء اقامت کو مثل اذان لکھتے ہیں اور جو مواقع اختلاف ہیں ان میں محققین فقہاء نے تحویل وجہ کو ذکر نہیں فرمایا بلکہ تحویل وجہ میں اقامت کو مثل اذان کے قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں **والاقامة كالاذان فيما مر الخ در مختار واراد بما مر احكام الاذان العشرة المذكورة فى المتن وهى سنة للفرائض وانه يعاد ان قدم على الوقت وانه يبدء باربع تكبيرات وعدم الترجيع وعدم اللحن والترسل والالتفات والاستدارة وزيادة الصلوٰة خير من النوم فى اذان الفجر وجعل اصبعه فى اذنيه ثم استثنى من العشر ثلاثة احكام لا تكون فى الاقامة فابدل الترسل بالحدر والصلوٰة خير من النوم بقد قامت الصلوٰة وذكر انه لا يضع اصبعيه فى اذنيه فبقية الاحكام السبعة مشتركة الخ** (ردالمحتار ج۱ص۳۶۰)

اسی طرح علامہ حلبی نے بھی اپنی جامع مانع کتاب کبیری میں اقامت میں حیعلتین پر گھومنے کو سنت متوارثہ قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں **ويحول وجهه يمينًا**

عند حی علی الصلوٰۃ وشمالا عند حی الفلاح فی الاذان والاقامۃ لانہ یخاطب بھما الناس فیواجھم وھو المتوارث کبیری ج ۱ ص ۳۶۰.

صاحب درمختار علامہ علاؤالدین الحصکفی نے بھی اپنی متداول کتاب الدرالمنتقی میں اس کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں (ویحول وجھہ) فیھما کذا جزم بہ المصنفؒ وتبعہ فی البحر تبعًا للقنیہ الدر المنتقی علی ھامش مجمع الانھر ج ۱ ص ۷۶.

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ویستقبل بھما القبلۃ وترک الاستقبال جائز ویکرہ کذا فی الھدایۃ واذا انتھی الصلوٰۃ والفلاح حول وجھہ یمینًا وشمالًا وقدماہ علی مکانھما سواء صلی وحدہ او مع الجماعۃ وھو الصحیح الخ (عالمگیری ج۱ص۵۶)

اسی طرح حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ نے بھی اس کو مسنون قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں التفات یمین ویسار جیسا اذان میں مسنون ہے ویسا ہی اقامت میں اور ایسے ہی بچہ کے کان میں ویلتفت فیہ وکذا فیھا مطلقًا الخ (امدادالفتاویٰ جلداول ص ۱۰۸ بحوالہ شامی ج۱ص۲۵۹)

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے بھی راجح اور معمول بنانے کے لائق اسی کو قرار دیا ہے لہٰذا من احیٰی سنتی عند فساد امتی فلہ اجر مأۃ شہید کی بشارت کی رو سے تمام مسلمانوں کو چاہیئے کہ اس سنت کو زندہ کرنے کی سعی کریں اور یہ سعی بھی حدود شرعیہ میں رہ کر ہو۔

# نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال آنا کیا مفسد صلوۃ ہے؟

**سوال:** نماز کے اندر اگر کتا اور بلی اور گدھے کا خیال آجائے تو نماز نہیں ٹوٹتی اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال آجائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے ایسا کیوں کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال نعوذ باللہ کتا بلی اور گدھے کے خیال سے بدتر ہے۔

**الجواب:** اصل جواب سے تعرض سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے پیش کی جاتی ہیں ان باتوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اصل سوال کے جواب کو سمجھنے میں انشاء اللہ کوئی دقت نہیں ہوگی اور مسئلہ بے غبار ہو کر ذہن میں اتر جائے گا۔

خداوند قدوس نے مؤمنین کو حکم فرمایا ہے اقیموا الصلوٰۃ نماز قائم کرو اب نماز کس طرح قائم کی جائے اس کو بتلانے کے لئے خداوند قدوس نے حضرت جبرئیلؑ کو بھیجا حضرت جبرئیلؑ نے تمام نمازیں پڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہ کرام کو نماز پڑھنا سکھلایا اور قولاً فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلّی (۱) جس طرح میں نماز پڑھتا ہوں اسی طرح تم بھی پڑھا کرو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طریقہ پر ارکان ظاہری کی تعلیم دی اسی طرح

ارکان باطنی کی بھی تعلیم دی یعنی خشوع وخضوع حضوری قلب تفریغ قلب عن الدنیا ومافیہا صرف توجہ الی اللہ وغیرہ چنانچہ عملا کر کے دکھلایا کہ پوری پوری رات نماز کی حالت میں گذر جاتی جس معیار کی نماز ہوتی تھی اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا جس کا مختصر تذکرہ حتی تورمت قدماہ کے ساتھ حدیث پاک میں موجود ہے یعنی اتنی لمبی نماز ہوتی تھی کہ آپ کے دونوں پیر سوج جایا کرتے تھے نماز سے اتنا عشق بغیر خشوع خضوع کے حاصل ہونا ناممکن ہے معلوم ہوا کہ آپ کو اعلیٰ درجہ کا حضوری قلب حاصل تھا اور قولاً یہ فرمایا کہ **ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك.** (۲) یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت اس تصور سے کرو کہ گویا تم خداوند قدوس کو دیکھ رہے ہو پس اگر یہ تصور قائم نہ ہو سکے کہ تم خدا کو دیکھ رہے ہو تو کم از کم یہ تصور کرو کہ خدا تم کو دیکھ رہا ہے اس تعلیم سے حضور ﷺ کا مقصد نمازی کے ذہن کو صرف خدا کے تصور میں مستغرق کرنا ہے اس لئے کہ نماز صرف خداوند قدوس کے لئے ادا کی جاتی ہے اس میں کسی کا بھی کوئی حق نہیں ہے دل ودماغ کو بالکلیہ دنیا ومافیہا سے فارغ کر کے اس کے حضور میں کھڑا ہونا چاہیئے یہی وجہ ہے کہ نماز کے بعض اہم ارکان مثلاً رکوع سجدہ کو صرف خداوند قدوس کے لئے خاص کر دیا گیا چنانچہ حضرات صحابہ نے حضور ﷺ کو سجدہ کرنے کی اجازت مانگی تو حضور ﷺ نے سختی سے منع کر دیا اور فرمایا کہ سجدہ صرف اسی ذات کے لئے خاص ہے جو حی لا یموت ہو یعنی ہمیشہ زندہ رہنے والی ہو میں ان میں سے نہیں ہوں یہ روایت مشکوٰۃ شریف جلد ثانی میں موجود ہے غرضیکہ حضور ﷺ نے قولاً

وعملاً ہر طرح سے اس تصور حضوری کو سمجھایا چنانچہ بہت سے صحابہ کرام ایسے گذرے جنہوں نے حضورؐ کی قولی وعملی تعلیم پر عمل کر کے دکھلا دیا چنانچہ کتب حدیث وتواریخ اس پر شاہد ہیں کہ بعض صحابی کا تیر جو خارج نماز بدن میں لگ گیا تھا وہ نماز کی حالت میں نکالا گیا اور استغراق فی اللہ کی وجہ سے ان کو احساس تک نہیں ہوا بعض صحابی نے نماز کی حالت میں تیر کھالیا اور احساس تک نہیں ہوا اسی انداز ومعیار کی نماز پڑھنے والوں کے لئے خداوند قدوس نے فلاح کی شہادت دی ہے چنانچہ ارشاد ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۰ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ ۰ وہ مومنین کامیاب ہوگئے جو اپنی نماز میں خشوع وخضوع پیدا کرنے والے ہیں اور اس کی نظیر حضرات صحابہ کرام کے بعد کے زمانوں میں بھی ملتی ہے یہ تو مسلمات میں سے ہے کہ نماز سے اہم عبادت کوئی نہیں جس کی تائید احادیث کی کثیر تعداد سے ہوتی ہے یہی وہ نماز ہے جس میں خداوند قدوس نے نھی عن الفحشاء والمنکر کی قوت رکھی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ نماز تمام بے حیائیوں اور منکرات سے روکتی ہے چنانچہ ہزاروں واقعات اس پر شاہد ہیں کتب تفسیر میں بھی بعض واقعات ملتے ہیں کہ تکبیر اولی کے ساتھ چالیس روز تک نماز پڑھنے کی برکت سے کتنے لوگوں کی زندگی بدل گئی نیز یہ بھی مسلمات میں سے ہے کہ شیطان کا کام یہ ہے کہ ہر وہ چیز اور ہر وہ عبادت جو بندہ کو خدا سے قریب کردے اور عبد ومعبود میں جوڑ پیدا کردے اس سے ہٹانے اور باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے

اور اگر ساری طاقت استعمال کرنے کے باوجود وہ اس عبادت سے روک نہیں سکا تو کم از کم اس میں نقص پیدا کرنے کی ضرور کوشش کرتا ہے اور اس کو مرتبہ کمال سے ہٹا کر نچلے طبقہ میں پہنچانے کی کوشش کرتا ہے اور اگر فساد پیدا ہو جائے یا سہو پیش آجائے تو بہت ہی خوش ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ مختلف تدابیر و حیلے اختیار کرتا ہے بعض تدبیروں میں یہ نمازی پھنس کر نماز ہی کو خراب کر ڈالتا ہے یا سہو شک میں مبتلا ہو کر نقصان پیدا کر لیتا ہے ان تدبیروں میں بعض ایسی ہیں کہ نمازی اس کو سمجھ لیتا ہے اور اس کو زائل کرنے کی کوشش کرتا ہے مثلاً دنیا کا خیال تجارت کا خیال بیوی بال بچوں کا خیال شراب وخنزیر کا خیال پیشاب پاخانہ کا خیال وغیرہ وغیرہ یہ سب خیالات ووساوس شیطان ہی دل میں ڈالتا ہے اور ذہن کو اس میں الجھاتا ہے تاکہ نماز صحیح طور پر ادا نہ ہو سکے لیکن شیطان کی بعض تدبیریں ایسی ہیں کہ اچھے اچھے نمازی بلکہ اچھے اچھے علماء اس کو سمجھ نہیں پاتے اس لئے کہ ایسے حسین انداز میں شیطان پیش کرتا ہے کہ وہ اس کے حسن دلفریب میں پھنس کر اس کی قبح کو فراموش کر جاتا ہے اور احساس تک نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے کبھی فساد صلوٰۃ کبھی سہو کبھی شک میں مبتلا ہو جاتے ہیں مثال کے طور پر کسی فقہی مسئلہ کو پیش کر دیتا ہے کبھی کسی حدیث کے تعارض کو پیش کر دیتا ہے کبھی کسی آیت کی تفسیر وتوضیح میں الجھا دیتا ہے کبھی دو جزئیہ کے انطباق میں پھنسا دیتا ہے کبھی تصور شیخ میں لگا دیتا ہے اور پوری نماز امام کے پیچھے ادا کر جاتے ہیں مگر بعد میں پوچھیں کہ امام نے کون کون سی سورت پڑھائی تو ایک دم سکوت طاری ہو جاتا

ہے اور اگر تنہا ہوں تو پتہ ہی نہیں چلتا کہ کتنی رکعتیں ہوئیں قعدہ کیا یا نہیں پہلی رکعت میں کون سی سورت پڑھی یہ سب نماز کو خراب کرنے یا نقصان پیدا کرنے یا مرتبہ کمال سے اتارنے کی تدبیریں ہیں جو شیطان پیش کرتا ہے اور ہم قبول کر لیتے ہیں اور کمال تو یہ ہے کہ اس حسین دھوکہ کے شکار جو علماء ہیں ان کو اگر بتلاؤ تو تسلیم کرنے کو تیار نہیں اور فوراً اجل صحابی حضرت عمر فاروقؓ کا واقعہ استدلال میں پیش کر دیں گے کہ وہ تو سامان لشکر کی تدبیر نماز میں کیا کرتے تھے ہم نے اگر دو فقہی جزئیہ میں تطبیق دے دیا یا دو حدیثوں میں تعارض کو دور کر دیا تو کیا برا کیا لیکن ان حضرات کی نظر شاید فارسی کے اس شعر پر نہیں ہے کہ:

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر
گرچہ بودن در نوشتن شیر وشیر

نیز ان کی نظر حضرت عمر فاروقؓ کے اس واقعہ پر نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں تیر نکالا گیا اور احساس تک نہیں ہوا اور یہ کیفیت صرف استغراق فی اللہ سے حاصل ہوئی تھی نیز حضرت فاروقؓ اعظم کا وہ درجہ تھا کہ لشکر کی تیاری آپ کی نماز میں خلل انداز نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ بھی نماز کو کامل کرنے والیوں میں سے ہو جاتی تھی اس لئے کہ وہ تدبیر اللہ جل شانہ کے الہامات میں سے آپ کے دل میں ڈالی جاتی تھی اور جو شخص خود کسی امر کی تدبیر کی طرف متوجہ ہو خواہ وہ امر دینی ہو یا دنیاوی اس کے برخلاف ہے نیز ذاتی مراتب کو بھی ملحوظ رکھیں اور غور کریں کہ حضرت خضر کے لئے تو کشتی توڑنے اور بے گناہ بچے کے مار ڈالنے میں بڑا ثواب تھا اور

دوسروں کے لئے نہایت درجہ کا گناہ ہے غرضیکہ یہ سب شیطان کی تدبیریں ہیں اس طریقہ سے وہ نماز کو خراب کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے حالانکہ یہ مسلمات میں سے ہے کہ شیطان خصوصاً مسلمان اور نمازیوں کا دشمن ہے جب یہ ہمارا دشمن ہے تو ہمارا فریضہ ہے کہ ہم بھی اس کو اپنا دشمن سمجھیں چنانچہ ارشاد باری ہے اِنَّ الشَّيۡطٰنَ لَكُمۡ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوۡهُ عَدُوًّا. شیطان تمہارا دشمن ہے لہٰذا اس کو دشمن ہی بنائے رکھو دوست نہ بناؤ۔ خداوند قدوس کے اس ارشاد کے بموجب ہمارے لئے لازم وضروری ہے کہ ہم نماز جیسی اہم عبادت میں خصوصاً اور دوسری عبادتوں میں عموماً اس کے ان تمام تدبیروں کو خاکستر کردیں اور اس کو خائب وخاسر منہ کالا کرکے لوٹادیں چنانچہ شیطانی وساوس اور اس کے ہتھکنڈوں سے بچنے کی بہت سی تدبیریں ہیں ہزاروں محققین علماء نے تجویز کی ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے شیطانی ونفسانی مکر سے محفوظ رہ کر اپنی عبادت کو صحیح طور پر ادا کرسکتا ہے چنانچہ ان پر وساوس کے دور کرنے کا علاج اور نفس وشیطان کی خلل اندازی سے بچنے کی تدبیر کے تحت ایک محقق عالم لکھ رہے ہیں ملاحظہ ہو چند اقتباسات پیش ہیں۔

دوسری ہدایت عبادت میں خلل انداز چیزوں کے تفصیلی ذکر اور ان کے علاجوں کے بیان میں اس میں تین افادے ہیں۔ پہلا افادہ نفس وشیطان دونوں نماز میں خلل انداز ہوتے ہیں نفس تو اس طرح سے کہ سستی کرتا ہے اور اپنا آرام چاہتا ہے اور ارکان نماز کے ادا کرنے میں جلدی کرتا ہے تاکہ جلدی فراغت حاصل کرکے سورہے یا آرام کرے اور اپنی محبوب چیزوں میں مشغول ہوجائے

الخ اور شیطان وسوسہ ڈال کر خلل اندازی کرتا ہے اور نماز میں سستی اور اس سے بے پروائی اور اس کو چنداں کارآمد نہ جاننا اس کے بدترین وساوس سے ہیں اور یہ وسوسہ فرض کے استخفاف اور انکار کی وجہ سے بہت جلدی کفر تک پہونچا دیتا ہے اور آدمی کو کافر کر دیتا ہے۔

اور اس کا ادنیٰ وسوسہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور کی ہم کلامی اور مناجات کی لذت سے اس طرح غافل کر دیتا ہے کہ رکعتوں یا تسبیحوں کی گنتی کو اچھی طرح جاننا چاہے تو نہیں جان سکتا لہٰذا ایسا نہ ہو کہ کوئی غلطی یا سہو واقع ہو جائے یہ شیطان کا مکر ہے اور رکعتوں اور تسبیحوں اور متشابہات کا یاد دلانا تو اس کا مقصود ہے بلکہ نمازی کو اس کے اعلیٰ مرتبہ سے ادنیٰ کی طرف اتارنا مقصود ہوتا ہے یہاں تک کہ کشاں کشاں اپنے اصلی مقصود تک پہونچتا ہے اور اس مردود کا اصلی مقصد یہی انکار اور کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہو تو لاچار ہو کر بمقتضائے **اذا فاتک اللحم فاشرب المرقه** یعنی جب گوشت ہاتھ سے جاتا رہا تو شوربا ہی سہی وہی پی لو۔ آہستہ آہستہ گاؤخر برزبان تسبیح و در دل گاؤخر یعنی زبان پر تسبیح ہوتی ہے اور دل میں گاؤخر کا خیال مرکوز ہو جاتا ہے۔

ان چند معروضات کے بعد اب اصل سوال کے بارے میں عرض ہے کہ:

(۱) جو عبارت اس میں پیش کی گئی ہے اس کا ماخذ کیا ہے کس نے کس کتاب میں یہ بات لکھی ہے اس کے مصنف کا نام عبارت کی تفصیل بقید صفحہ

ومطبع پیش کر سکتے ہیں؟

(۲) صراط مستقیم جو حضرت مولانا اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ کی تصنیف ہے جو اصل فارسی میں ہے لیکن عام طور پر کتب خانوں میں اس کا ترجمہ اردو میں ملتا ہے اس کا بھی نام صراط مستقیم ہے کتب خانہ اشرفیہ راشد کمپنی دیوبند سے چھپی ہے اس میں ص ۹۷ پر ایک عبارت ہے اس میں تحریف کر کے توڑ مروڑ کر بعض حضرات پیش کرتے ہیں جس سے مقصود حضرت شہید علیہ الرحمۃ کی ذات کو بدنام کرنا ہے لیکن جو اصل بات ہے وہ درج ذیل ہے غور کر کے ہر ذی فہم وسلیم الطبع خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس عبارت سے مصنف کیا بتلانا چاہتے ہیں اصل عبارت یہ ہے۔اور جو شخص خود کسی امر کی تدبیر کی طرف متوجہ ہو خواہ وہ امر دینی ہو یا دنیاوی بالکل اس کے برخلاف ہے اور جس پر یہ مقام کھل جاتا ہے وہ جانتا ہے ہاں بمقتضائے ظلمات بعضہا فوق بعض یعنی اندھیرے میں جو درجے ہیں بعض سے بعض اوپر ہیں زمانہ کے وسوسے سے اپنی بی بی کا خیال بہتر ہے اور شیخ یا اسی جیسے اور بزرگوں کی طرف خواہ جناب رسالت مآب ہی ہوں اپنی ہمت کو لا دینا بیل اور گدھے کی صورت میں مستغرق ہونے سے برا ہے کیونکہ شیخ کا خیال تو تعظیم اور بزرگی کے ساتھ انسان کے دل میں جم جاتا ہے اور بیل اور گدھے کے خیال کو نہ تو اس قدر چسپیدگی ہوتی ہے نہ تو اس قدر تعظیم بلکہ حقیر اور ذلیل ہوتا ہے اور غیر کی یہ تعظیم اور بزرگی جو نماز میں ملحوظ ہو وہ شرک کی طرف کھینچ کر لے جاتی ہے۔

اس عبارت پر غائرانہ نظر ڈالیں اس کے بعد آپ خود فیصلہ کریں کہ مصنفؒ کیا کہنا چاہتے ہیں (۱) مصنفؒ صرف ہمت کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ وہ برا ہے یہ نہیں فرمایا کہ کتا، بلی اور گدھے کا خیال آجائے تو نماز نہیں ٹوٹتی اور اگر حضورﷺ کا خیال آجائے تو نماز ٹوٹ جائے گی یہ محرفین کی طرف سے عبارت اختراع کی گئی ہے اور حضرت مولانا اسماعیل شہیدؒ کی طرف اس کو منسوب کردیا ہے۔

(۲) آپ صراط مستقیم منگالیں اور ص۹۵ سے لے کر ۹۸ تک مکمل غور سے مطالعہ کریں انشاءاللہ غلط فہمی دور ہوجائے گی۔

(۳) حضرت مصنفؒ ہمت کے لگادینے کو برا کہہ رہے ہیں جس میں اختیار کو دخل ہوتا ہے یعنی بالقصد و بالاختیار خیال کو دوسری طرف لگادینا اور خدا کی طرف سے ہٹالینا یہ برا ہے اور اگر بلا اختیار اور بلا قصد خیال خدا کی طرف سے ہٹ کر دوسری چیز میں لگ جائے تو اس کے بارے میں حضرت مصنفؒ ساکت ہیں۔ کچھ نہیں فرمارہے ہیں لیکن ایسے موقع پر نمازی کو چاہئے کہ فوراً خیال کو بدلے اور خدا کی طرف لگادے جس کے ہم سب مامور ہیں۔

(۴) نیز غیر اللہ میں دل و دماغ کو مشغول کرنے کو برا کہنے کی وجہ بھی بیان کردی ہے نیز گائے بیل اور حضورﷺ اور دیگر مشائخ میں وجہ فرق کو بھی بیان کردیا ہے کیونکہ شیخ کا خیال تو تعظیم اور بزرگی کے ساتھ انسان کے دل میں چمٹ

جاتا ہے اور گدھے اور بیل کے خیال کو نہ تو اس قدر چسپیدگی ہوتی ہے اور نہ تعظیم بہر حال ہر مسلمان کے دل میں حضور ﷺ کی جتنی محبت ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب ان کی یاد آئے تو بس اسی میں غرق ہو کر اس شعر کا مصداق بن جائے۔

جب ان کی یاد آئی تو آتی چلی گئی
ہر نقش ما سوا کو مٹاتی چلی گئی

بہر حال ایک محسن محبوب کے ساتھ جو ہمارا تعلق ہوتا ہے اس پر قیاس کر کے اس کو سمجھ سکتے ہیں بایں وجہ اس امر کو نماز میں منع کیا گیا یہی حال تصور شیخ کا ہے یعنی شیخ کی طرف خیال کو لگانے کو بھی برا فرمایا کسی صورت کو ذہن میں جمانے اور حاصل کرنے کو تصور کہتے ہیں خواہ وہ صورت جاندار کی ہو یا غیر جاندار کی جس کی تفصیل حضرت مدنی قدس سرہ کے مکتوبات ج۴ ص۸۳ میں موجود ہے اس عمل و شغل سے بہتوں کو نفع ہوتا ہے یعنی بعض اکابرین متاخرین نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے چنانچہ حضرت مدنی قدس سرہ فرماتے ہیں یہ طریقہ تصور شیخ اسلاف کرام سے جاری ہے اور مثمر نتائج قویہ چلا آتا ہے مگر بعد کے لوگوں نے افراط و غلو سے کام لیا اور ایسی ایسی چیزیں ملانی شروع کر دیں جو ضرر دینے والی اور صراط مستقیم سے دور کرنے والی ہے اسی طرح فتاویٰ رشیدیہ اور حضرت نانوتویؒ کے مکاتیب میں بھی محظورات اور ممنوعات کی تفصیل موجود ہے اسی واسطے امام غزالی وغیرہ محققین نے عوام واغنیاء کے لئے ایسے اشغال کی تعلیم سے منع فرمایا ہے تفصیل کے لئے شریعت و طریقت کا

تلازم مصنفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ کا مطالعہ کریں ص ۱۷۸ سے ۱۹۱ تک یہی مضمون ہے غرضیکہ اس تصور سے اس وجہ سے منع کیا گیا ہے کہ نماز جیسی اہم عبادت میں شیخ کی طرف ذہن وخیال کے لگانے کو عوام باعث خیر وبرکت سمجھتی ہے جس کی وجہ سے ان تعبد اللہ کانک تراہ الحدیث پر عمل نہیں ہو پاتا۔ بات اگرچہ طویل ہوگئی لیکن امید ہیکہ اس سے انشاء اللہ غبار خاطر کافور ہوجائے گا اور ذہن صاف ہوجائے گا۔ واللہ الموافق

## دلائل:

(۱) حدثنا مالک بن الحویرث عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلوا کما رایتمونی أصلی. (سنن الدار قطنی: ج: ۱ ص: ۲۸۰. دار الایمان سھارنپور).

(۲) ان تعبد اللّٰہ کانک تراہ.

بخاری شریف: حدیث جبرئیل: ج: ۱ ص: ۱۲. یاسر ندیم دیوبند.

مسلم شریف: حدیث جبرئیل: ج: ۱ ص: ۲۷. یاسر ندیم دیوبند.

مشکوٰۃ شریف: حدیث جبرئیل: ص: ۱۲. مکتبہ ملت دیوبند.


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی

# رفع یدین وعدم رفع کی تفصیلی بحث اور بیس رکعت تراویح کا مسئلہ

**سوال:** نماز میں رفع یدین کرنے والی حدیث صحیح سند سے ہے یا نہ کرنے والی حدیث صحیح سند سے ہے اگر دونوں صحیح سندوں سے ہیں تو تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟

حضور ﷺ سے تراویح کتنی رکعت ثابت ہے آٹھ رکعت کا بھی ثبوت ہے یا نہیں اگر ہے تو صحیح سند ہے یا نہیں؟

**الجواب:** حضور اکرم ﷺ سے رفع الیدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں، البتہ رفع کی احادیث معنیً متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع یدین کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع الیدین پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ کے تقریباً سبھی حضرات بلا استثناء ترک رفع الیدین پر عامل رہے ہیں، مدینہ طیبہ کے ترک رفع الیدین پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشد نے بدایہ المجتہد میں لکھا ہے کہ امام مالک نے ترک رفع الیدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا

تھا، اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ "**ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیه أهل الکوفة**" اس سے تواتر بالتعامل ثابت ہوتا ہے اس کے باوجود حنفیہ ثبوت رفع کے منکر نہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ ان کے یہاں روایات صحیحہ کی روشنی میں راجح وافضل عدم رفع ہے (یہ بعض حضرات کا غلو ہے جو یہ کہہ دیتے ہیں کہ رفع ثابت ہی نہیں اور ممکن ہے یہ غلوان بعض غالی حضرات کے جواب میں ہو جو عدم رفع کے ثبوت کے منکر ہیں)۔

جن روایات سے رفع الیدین کا ثبوت ملتا ہے ان کی تعداد اگر چہ بہت ہے لیکن ہم یہاں پر تقابلی مطالعہ کے لئے صرف ایک روایت بطور نمونہ سپرد قرطاس کرتے ہیں جو صحیح بھی ہے اور مشہور بھی، اور اگر یہ کہہ دیا جائے کہ ثبوت رفع پر مایہ ناز روایت ہے تو کوئی بے جابات نہ ہوگی وہ روایت یہ ہے "**عن ابن عمر قال رأیت رسول الله ﷺ اذا افتتح الصلوة یرفع یدیه حتی یحاذی منکبیه واذا رکع واذا رفع رأسه من الرکوع اللفظ للترمذی واخرجه ایضا الامام البخاری فی صحیحه**" **(۱۰۲/۱)باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع ومسلم فی کتابه (۱۶۸/۱) باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین الخ۔**

**وابوداؤد: (۱۶۴/۱)باب رفع الیدین وابن ماجه فی سننه**

باب رفع اليدين اذا ركع واذا رفع راسه من الركوع وعليه الرزاق في مصنفه. (۱)

اس روایت کے ثبوت کے ہم منکر نہیں، بلاشبہ اصح مافی الباب ہے، لیکن اس کے باوجود حنفیہ نے اس کو ترجیح نہیں دی، جس کے چند وجوہ ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اتنی متعارض ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا بہت مشکل ہے جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے کہ یہ روایت چھ طرق سے مروی ہے۔

(۲) امام مالک علیہ الرحمہ نے موطاء میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے"ان رسول الله ﷺ كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه حذو منكبيه واذا رفع رأسه من الركوع رفعه كذالك أيضا الحديث"(مؤطاامام مالک:۱۵۹افتتاح الصلوٰۃ)۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں صرف دومرتبہ رفع مذکور ہے (۱) تکبیر تحریمہ کے وقت۔ (۲) رکوع سے اٹھتے وقت، اور رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

(۲) صحاح ستہ میں یہی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۳) بخاری ج اص ۱۰۲ باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین میں بھی

ابن عمرؓ کی روایت ہے اس سے چار جگہ رفع یدین کا ثبوت ملتا ہے۔

(۱) تکبیر افتتاح۔ (۲) رکوع۔ (۳) رفع من الرکوع۔ (۴) قاعدہ اولی سے اٹھتے وقت۔

(۴) امام بخاری علیہ الرحمہ نے جزو رفع الیدین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی ہے اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع الیدین کا ذکر ہے۔

(۵) حافظ بن حجر نے فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۵ بحوالہ امام طحاوی ابن عمر کی روایت ذکر کی ہے۔

اس میں "**عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین رفع الیدین**" کا ذکر موجود ہے وغیر ذلک۔

حضرات حنفیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے ہوتی ہے "**عن علقمة قال قال عبد الله ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوة رسول الله ﷺ فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة**" (ترمذی: ۱/۳۵، ابوداؤد: ۱/۱۰۹)

(۲) حدیث براء بن عازب "**ان رسول الله ﷺ کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه الی قریب من أذنیه ثم لا یعود**"۔ (ابوداؤد: ۱/۱۰۹، طحاوی شریف: ۱/۱۱۰، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۳۶)

اس کے علاوہ حدیث عبداللہ بن عباسؓ، وعباد بن زبیرؓ، وجابر بن سمرۃؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اس باب میں اصل دو روایتوں کا تعارض ہے۔ (۱) حدیث عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ۔ (۲) حدیث عبداللہ بن مسعود، اب جب دونوں روایتوں

کا تقابل کرتے ہیں تو روایت عبداللہ بن مسعودؓ چند وجوہ راجح معلوم ہوتی ہے۔

(ا) یہ اوفق بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ”قوموا لله قانتين“ اس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو لہٰذا جن احادیث میں حرکت کم ہوگی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوگی۔

(۲) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں کوئی اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف ہے جبکہ حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت میں شدید اختلاف ہے اور خود ان کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت آثار صحابہ کو فیصل بنایا جاتا ہے اور جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمر و حضرت علی و حضرت عبداللہ بن مسعود رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم سے ترک رفع ہی کا ثبوت ملتا ہے ”وغير ذلك وجوه كثيرة رجحان رواية ابن مسعود والعمل بها“ تفصیل کے لئے ”نیل الفرقدین فی مسئلۃ رفع الیدین“ کا مطالعہ کریں۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”فانه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيرا واياكم ومحدثات الامور فانها ضلالة فمن ادرك ذلك منكم عليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضو عليها بالنواجذ“ (ہٰذا حدیث حسن صحیح ترمذی شریف: ۱۰۸/۱)

”وأيضا قال صلی اللہ علیہ وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر

وعمر" (ترمذی شریف: ۱/ ۲۲۹)

یہ دوروایتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حضرات صحابہ کا عمل بھی قابل تقلید ہے، اور اگر کسی عمل کو سارے صحابہ کی تائید حاصل ہو پھر کیا کہنا، اس کے لائق عمل ہونے میں تو پھر کوئی شبہ ہی نہیں، اب اس کے بعد ذرا غور فرمائیں بخاری شریف میں ہے "عن عبد الرحمن بن عبد القاری قال خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة فی رمضان الی المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلی الرجل لنفسه ويصلی الرجل فيصلی بصلاته الرهط فقال عمرانی اری لو جمعت هولاء علی قاری واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم علی ابی بن كعبؓ ثم خرجت معه ليلة اخری والناس يصلون بصلاة قارئهم قال عمر نعم البدعة هذه الخ" (بخاری شریف ۱/۲۶۹)

اسی وجہ سے ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ تراویح کی نماز بیس رکعت ہے، اسی وجہ سے ابن تیمیہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ "قد ثبت ان ابی ابن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة فی قيام رمضان ويوتر ثلاثا كثير من العلماء ان ذلک هو السنة لانه امامهم بين المهاجر والانصار ولم ينكره منكر الخ" (۱۱۳،۱۱۲/۲۳) "وقال فی مقام آخر فالقيام بعشرين هو الافضل وهو الذی عمل به اكثر المسلمين" (فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/۲۷۲)

امام نوویؒ فرماتے ہیں "ثم استقر الامر علی عشرين فانه المتوارث"

ابن قدامہ مغنی میں لکھتے ہیں"وھذا کالاجماع" اورحافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ "ولکن اجتمعت الصحابة على ان التراويح عشرون ركعة"۔

باقی حضور ﷺ سے کوئی تحدید وتوقیت مروی نہیں، جیسا کہ ابن تیمیہ نے بھی تصریح کی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ تراویح کی نماز باجماع صحابہ ومحدثین وائمہ بیس رکعت ہے۔ تفصیل کے لئے رکعات تراویح، مصابیح التراویح، تحقیق التراویح کا مطالعہ فرمائیں۔

## دلائل:

عن ابن عمر قال رأيت رسول اللّٰه. صلى الله عليه وسلم. إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذى منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع. (اللفظ للترمذی ص ۵۹ ج: ۱) مختار اینڈ کمپنی.

وفي بخاری شریف: ص ۱۰۲/ج: ۱ یاسر ندیم. (وفي المسلم ص: ۱۶۸/ج: ۱) فیصل.

وفي ابوداؤد ص ۱۰۴ ج: ۱. مکتبہ بلال. وفي ابن ماجه ص: ۶۱ ج: ۱. باب رفع اليدين.

إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع. مکتبہ ملت دیوبند.

إنّ رسول الله. صلى الله عليه وسلم. كان إذا افتتح الصلاة

رفع يديه حذو منكبيه وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذالک أيضاً "الخ". (مؤطا امام مالک ص:٢٠٢. باب افتتاح الصلاة). الشركة القدس. القاهره

عن علقمة قال قال عبد الله ابن مسعود ألا أصلى بكم صلاة رسول الله. صلى الله عليه وسلم. فصلى فلم يرفع يديه إلّا في أوّل مرة. (ترمذی شریف ص:٥٩ج:١) ممتاز اینڈ کمپنی (وفي النسائي ص١٢٠ ج:١) مكتبه بلال. (وفي أبوداؤد ص١٠٩ ج:١) مكتبه بلال.

عن البراء أنّ رسول اللّٰه. صلى الله عليه وسلم. كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثمّ لا يعود. (أبوداؤد ص:١٠٩ ج:١) بلال.

(وفي طحاوی شریف ص:١٦٢ ج:١) یاسر ندیم کمپنی.

(وفي مصنف ابن ابی شیبه ص:٤١٤/ج:٢) رقم الحديث: ٢٤٥٥. دار قرطبه بيروت.

# جواثی میں جمعہ کی تحقیق

**سوال**: (۱) غیر مقلدین حضرات جو کہ دیہات میں جمعہ کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں اور بخاری کے حوالہ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز جواثی نام کے ایک دیہات میں ادا کی گئی آیا یہ صحیح ہے یا غلط اگر صحیح ہے تو احناف دیہات میں جمعہ پڑھنے سے کیوں منع فرماتے ہیں اور اگر غلط ہے تو اس کو بحوالہ کتب فقہ واضح فرمائیں۔

**سوال** (۲) اور دوسرے یہ کہ جمعہ کی نماز کے جائز ہونے کے لئے جن جن باتوں کو فقہا نے شرط قرار دیا ہے مثلاً مصر کا ہونا حاکم اور قاضی اور بادشاہ یا اس کے نائب کا ہونا وغیرہ یہ سب باتیں تو شاید کسی بھی شہر میں نہ پائی جاسکیں گی تو پھر وہاں جمعہ کی نماز پڑھنا کیوں کر جائز ہے۔

**الجواب**: غیر مقلدین دیہات میں جواز جمعہ پر جس روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ روایت بخاری شریف جلد اول باب الجمعہ فی القری والمدن میں موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

**حدثنا محمد بن المثنی قال حدثنا ابو عامر العقدی قال**

**حدثنا ابراهیم بن طهمان عن ابی حمزة الشعبی عن بن عباس رض انه قال ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بجواثٰی من البحرین** اوراس روایت کودوسری سند کے ساتھ امام ابوداؤد نے بھی ج اص ۱۵۳ باب الجمعۃ فی القریٰ میں بیان کیا ہے(۱)اورروایت میں بھی قدرے تفاوت ہے: **حدثنا عثمان بن ابی شیبة ومحمد بن عبد الله المخزمی لفظه قالانا وکیع عن ابراهیم بن طهمان عن ابی حمزة عن ابن عباس قال ان اول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینة لجمعة جمعت بجواثٰی قریة من قری البحرین قال عثمان قریة من قری عبد القیس .**

سب سے پہلے قابل گرفت امر یہ ہے کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز جواثٰی میں ادا کی گئی یہ بات غیر مقلدین کہاں سے کہتے ہیں یہ تو سراسر کذب ہے اس لئے کہ بخاری وابوداؤد دونوں میں اس کی تصریح ہے کہ جواثٰی میں بعد میں جمعہ کی نماز ہوئی سب سے پہلے مسجد نبوی میں جمعہ کی نماز ادا کی گئی تو پھر اولیت کا مقام جواثٰی کو دینا کہاں تک درست ہے البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلے جواثٰی میں جمعہ کی نماز ادا کی گئی غیر مقلدین کا کہنا کہ جواثٰی قریہ (دیہات) تھا یہ بچند وجوہ درجہ صحت سے خارج ہے۔

(۱) قریہ کا اطلاق بسا اوقات شہر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ علامہ ابن الاثیر نے اس کی تصریح کی ہے۔ **وقال ابن الاثیر القریة من المساکن الاجنبیه والضیاع وقد تطلق علی المدن عمدة القاری ج٦ ص١٨٦۔ (۲)**

پھر جزم کے ساتھ جواثی کے بارے میں دیہات ہونے کا فیصلہ کس حد تک قابل تسلیم ہوسکتا ہے۔

(۲) صاحب المطالع نے تو یہاں تک فرمادیا ہے کہ قریہ وہ مدینہ ہی ہے اور ہر مدینہ قریہ ہے اس لئے کہ قریہ قریۃ الماء فی الحوض سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی حوض میں پانی جمع کردے تو گویا کہ جس طریقہ پر مدینہ اپنے اندر صفت جامعیت رکھتا ہے اسی طرح قریہ کے اندر بھی یہ صفت ہوتی ہے **وقال صاحب المطالع القریة المدینة وکل مدینة قریة لاجتماع الناس فیها من قریة الماء فی الحوض ای جمعته الخ (بذل المجهود فی حل ابوداؤد ج٦ ص ۴۴ وعمدة القاری** للعینی ج٦ ص١٨٦)۔ (۳)

(۳) غیر مقلدین بخاری شریف کی جس روایت سے جواثی کو دیہات ثابت کرکے دیہاتوں میں جمعہ کی نماز جائز قرار دیتے ہیں وہ یہ بتلائیں کہ جواثی کا دیہات ہونا ان لوگوں نے کہاں سے ثابت کیا ہے بخاری شریف کی روایت میں تو کہیں بھی اس کی تصریح نہیں ہے کہ جواثی دیہات تھا، اس میں تو فقط اتنا ہے

کہ بجواثی من البحرین البتہ ابوداؤد شریف میں جو روایت ہے اس کے اندر اس کے قریہ ہونے کی تصریح ہے قال عثمان قریۃ من قری عبد القیس بہر حال بخاری شریف کی روایت سے جواثی کا دیہات ہونا ثابت نہیں ہوتا اسی وجہ سے امام بخاری علیہ الرحمۃ کے ترجمۃ الباب میں قری کے ساتھ مدن کی بھی تصریح موجود ہے گویا کہ جزم کے ساتھ اس کو قریہ نہیں کہہ سکتے۔

(۴) جواثی کے بارے میں علامہ ابن التین نے شیخ ابوالحسن کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ مدینہ تھا وحکی ابن التین عن شیخ ابی الحسن انها مدينة (عمدۃ القاری ج۶ ص ۱۸۷)۔(۴)

(۵) ابو عبید البکری نے بھی یہی فرمایا ہے کہ جواثی مدینہ تھا وقال ابوعبید البکری ہی مدینۃ بالبحرین بعبد القیس (عینی ج۶ ص ۱۸۷)۔(۵)

(۶) امام العصر فخر المحدثین حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی تصریح کی ہے جواثی قریہ نہیں تھا بلکہ مصر تھا قلت کیف وجواثی لم تكن قرية اصلا بل كانت مصرًا الخ (فیض الباری ج۶ ص ۳۳۰)۔(۶)

(۷) جواثی میں ایک قول کے مطابق چار ہزار انسان رہتے تھے اور چار ہزار انسان شہر یا قصبہ یا قریہ کبیرہ میں رہا کرتے ہیں اور چار ہزار کی آبادی پر تو فقہاء احناف بھی جمعہ جائز قرار دیتے ہیں پھر ان کے مخالف یہ روایت کہاں ہوئی اور غیر مقلدین کا استدلال کہاں تام ہوا قیل كان يسكن فيها فوق اربعة الآف نفس والقرية لا تكون كذا لك الخ (بذل المجہود ج۶ ص ۴۵)۔(۷)

(۸) جواثٰی کے مصر و مدینہ ہونے پر امراء القیس کا شعر بھی شاہد بین ہے امرء القیس کا شعر ملاحظہ ہو۔

ورحنا كأنا من جواثٰى عشية. نعالى النعاج بين عدل ومحقب

امرء القیس جواثٰی کے شکار سے واپسی کی حالت کو ان تاجروں کی حالت کے ساتھ تشبیہ دے رہا ہے جو جواثٰی سے مال تجارت سے لدے پھدے واپس ہوتے ہیں اور مختلف قسم کے مال تجارت کی کثرت کے ساتھ واپس ہوتے ہیں کثرت امتعہ دلالت کرتا ہے کثرت تجار پر اور کثرت تجارت دلالت کرتا ہے جواثٰی کے مدینہ وشہر ہونے پر اس لئے کہ دیہاتوں میں عموماً اتنے تاجر نہیں ہوا کرتے۔قال العلامة انور شاه الكشميرى وهو الذى يعلم (اى كون جواثٰى مصرًا) من اشعار الجاهلية فيقول امرء القيس ورحنا كانا من جواثٰى عشية نعالى النعاج بين عدل محقب فانه يشبه حال رجوعه من الاصطياد بحال التجار عائدين من جواثٰى مملوئين من انواع الامتعة فعلم انها كانت متجرالهم (فیض الباری ج۲ص۳۳۰)

وقال الامام الشيخ بدر الدين قلت كثرة الامتعة تدل على كثرة التجار وكثرة التجار تدل على ان جواثٰى مدينة قطعا لان القرية لا يكون فيها تجار كثيرون غالبا عادة الخ (عمدة القارى ج٦ ص١٨٧ وهكذا فى بذل المجهود ج٦ ص٤٥)

(۹) حاصل کلام یہ کہ جواثی مدینہ مصر شہر تھا قریہ (دیہات) نہیں تھا اور اس کو قریہ کہنا اسی طرح ہے جس طرح کہ مکہ، طائف، مصر کو قریہ کہا گیا ہے حالانکہ وہ سب شہر ہیں اگر غیر مقلدین کے نزدیک قریہ کے معنی دیہات ہی کے ہیں تو پھر ان آیتوں کا کیا جواب دیں گے جن میں مکہ، طائف مصر کو قریہ کہا گیا ہے۔

وَ قَالُوْا لَوْ لَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ

یعنی مکہ وطائف یہاں پر قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہے۔

واسأل القرية التي كنا فيها وهي مصر اس جگہ قریہ سے مراد مصر ہے وکأی من قرية هي اشد قوة من قريتك التي اخرجتك اهلكناهم (بذل ج ٦ ص ٤٥)

(۱۰) اگر غیر مقلدین بخاری شریف کے مذکورہ بالا روایت سے دیہاتوں میں جمعہ کو ثابت کرتے ہیں تو وہ پھر ان روایتوں کا کیا جواب دیں گے جن میں جواز جمعہ کے لئے مصر جامع یا مدینہ عظیمہ کی تصریح موجود ہے جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وفي رواية عن عليؓ لا جمعة ولا تشريق ولا صلوٰة فطر ولااضحى الا في مصر جامع او مدينة عظيمة جس کی تخریج ابن عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کی ہے (عمدۃ القاری شرح بخاری شریف ج ٦ ص ۱۸۸، بذل المجہود ج ٦ ص ٤٧ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ ص ۳۷۹ تعریف المصر والقریۃ)۔

(۱۱) اور اگر بالفرض ومحال ہم مان لیں کہ جواثی قریہ تھا تو اس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دیہات میں جمعہ کی نماز جائز ہے یہ بات تو اس وقت ہوتی جبکہ حضور ﷺ کو اس کے قریہ ہونے کی اطلاع ملی ہوتی اور اس پر کوئی نکیر نہیں کی ہوتی اور ان کو اس عمل پر ثابت رکھا ہوتا مگر اس روایت میں کہیں بھی اس کی تصریح نہیں ہے پھر بخاری شریف کی اس روایت سے دیہات میں جواز جمعہ کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔

ولئن سلمنا انها قرية فليس فی الحديث انه ﷺ اطلع علی ذالک واقرهم عليه الخ (عمدة القاری ج۶ ص۱۸۷)

(۱۲) اگر دیہات میں جمعہ کی نماز جائز ہوتی تو پھر حضور ﷺ قباء میں جبکہ ۱۴ یا ۲۴ دن مقیم تھے ضرور جمعہ کی نماز وہاں ادا کرتے مگر کسی روایت میں بھی اس کی تصریح نہیں اس کے برعکس روایات میں یہ ہے کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز مدینہ طیبہ میں ہوئی اس سے صاف طور سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے نہ خود دیہات میں جمعہ کی نماز ادا کی ہے اور نہ حکم فرمایا لہٰذا دیہات میں جمعہ کی نماز کیسے درست ہوسکتی ہے۔

واصرح من ذالک ان رسول الله ﷺ لما هاجر الی المدينة اقام فی قبا وهی قرية قرب المدينة الخ اربعة عشر يوما او اربعة عشرين كما فی البخاری علی اختلاف نسخها ووقعت الجمعة فی اثنائها ولم يثبت ان رسول ﷺ اقام الجمعة ولم

یأمرهم ان یجمعوا فیها وسار یوم الجمعة یرید المدینة فجمع فی مسجد بن سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج وهی محلة من المدینة فکان اول جمعة جمعت فی الاسلام فثبت بهذا ان رسول الله ﷺ لم یصلی الجمعة فی القریٰ ولم یأمرهم بها فیها فعلم بهذا ان القریٰ لیس محل اقامة الجمعة الخ (بذل المجهود ج٦ ص٤٨)

حاصل کلام یہ کہ بخاری شریف کی روایت اپنی جگہ پر صحیح ہے لیکن غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ جواثی دیہات ہے یہ غلط ہے جیسا کہ ماقبل کے بیان سے روز روشن کی طرح عیاں ہے اور احناف کا یہ کہنا کہ جمعہ کی نماز دیہات میں جائز نہیں بالکل صحیح ہے مستدل حضرت علیؓ کی روایت ہے جو کہ ص١٠ پر مذکور ہے۔

بادشاہ یا اس کا نائب یا قاضی وحاکم صحت جمعہ کے لئے مقصود لذاتہ نہیں بلکہ یہ فتنہ کے باب کو مسدود کرنے کے لئے ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی تعلیل سے مفہوم ہوتا ہے ولا یجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام لجمع عظیم وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیره فلا بد منه تتمیما لامرها الخ (الہدایہ ج١ص١٤٨) لہٰذا اگر مسلمان کی رضامندی سے یہ حکمت حاصل ہوجائے اور کوئی ایسا طریقہ متفقہ طور پر طے ہوجائے جس سے فتنہ اپنا سر نہ نکال سکے اور مسدود ہوجائے تو معنیً یہ شرط مفقود نہ ہوگی بشرطیکہ دوسرے شرائط علی وجہ الاتم متحقق ہوں

جیسا کہ درمختار میں اس کی تصریح ہے ونصب العامة الخطيب غير معتبر مع وجود من ذكر اما مع عدمهم فيجوز للضرورة (الدرالمختار مع تنویر الابصار ج ا ص ۵۴۰)

قوله فيجوز للضرورة ومثله مالو منع السلطان اهل مصران يجمعوا اضرارًا وتعنتًا فلهم ان يجمعوا على رجل ليصلى بهم الجمعة اما اذا اراد ان يخرج ذالك المصر من ان يكون مصرًا لسبب من الاسباب فلا كما فى البحر الخ (الشامى ج ا ص ۵۴۰ وهكذا قال شيخ المشائخ قطب الاقطاب مولانا اشرف على تهانوى قدس سره نور الله مرقده فى امداد الفتاوى ج ا ص ۴۲۴ وهكذا فى فتاوى دار العلوم ديوبند ج۵ ص ۱۴۶ وهكذا قال العلامه الفهامة انور شاه الكشميرى فى كتابه فيض البارى ج ۲ ص ۳۳۰) فان قلت وعلى هذا ينبغى ان لا تجب الجمعة على اهل المصر ايضا فى هذا العصر لعدم صدق الحد المذكور فاين القضاة واين اقامة الحدود قلت وقد صرح اصحابنا ان الملك اذا صار دار الحرب يجمع بهم من اتفق عليه القوم وهكذا فى المبسوط والشامى ج ا ص ۵۴۱ كما مر آنفًا فليطالع وهكذا فى جامع الرموز باب الجمعة ج ا ص ۱۱۶ (والسلطان الى قوله) والاطلاق مشعربان الاسلام ليس بشرط وهذا اذا امكن استيذانه والا

فالسلطان ليس بشرط فلو اجتمعوا على رجل وصلوا جاز كذا فى فتاوى دار العلوم ديوبند ج۵ ص۱۴۶ .

## دلائل:

(۱) حديث: حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنا ابو عامر.... الخ. (ابوداؤد ج: ۱ ص: ۵۳. باب الجمعة فى القرىٰ). مكتبه بلال ديوبند.

(۲) وقال ابن الاثير القرية من المساكن الاجنبيه والضياع وقد تطلق على المدن. (عمدة القارى ج:۶ ص: ۱۸۶).

(۳) وقال صاحب المطلع القرية المدينة وكل مدينة قرية لاجتماع الناس..... الخ. (بذل المجهود ج: ۲ ص: ۴۴).

(۴) هكذا فى عمدة القارى ج: ۲ ص: ۱۸۶ .

(۵) وحكى ابن التين عن شيخ ابى الحسن انها مدينة. (عمدة القارى ج: ۶ ص: ۱۸۷).

(۶) هكذا فى فيض البارى ج: ۶ /ص: ۳۳۰

(۷) بذل المجهود ج: ۶ / ص: ۴۵.

# کیا سعودی عربیہ کی رویت ہلال انگلینڈ میں معتبر ہوگی

**سوال:** انگلینڈ میں موسم کی خرابی کی وجہ سے عام طور پر آسمان ابر آلود رہتا ہے، خصوصاً بہ وقت شام آسمان اور زیادہ ابر آلود ہوجاتا ہے اس وجہ سے رمضان المبارک شروع کرنے کے لئے اور عیدین ادا کرنے کے لئے ہمیشہ دوسرے ملکوں سے چاند کی خبر معلوم کرنے کی محتاج رہتی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ انگلینڈ ہی میں چاند دیکھ کر رمضان المبارک شروع کیا گیا ہو۔ یا عیدین ادا کی گئی ہوں۔ اس وجہ سے یہاں کے علمائے کرام نے برسوں پہلے انڈیا اور پاکستان کے مفتیانِ کرام سے رجوع فرما کر فتاوے دریافت فرمائے ہیں۔ مفتیانِ کرام کے جوابات کا ماحصل یہ ہے کہ قریب ترین اسلامی ملک پر عمل کرنا احوط ہے۔ اور دوسرے تمام ملکوں پر عمل کرنا جائز ہے۔

ان تمام بات کی روشنی میں مراکش، انگلینڈ سے قریب ہونے کی وجہ سے اور احتیاط پر عمل کرنے کے جذبہ سے صحیح العقائد کے تمام مسلمانوں نے بالاتفاق مراکش پر عمل شروع کیا اور تقریباً سولہ سترہ سال اس پر عمل پیرا رہے۔

مگر بدقسمتی سے مراکش سے چاند کی خبر جلد دستیاب نہیں ہوتی بعض مرتبہ شب میں دس گیارہ بجے اور بعض مرتبہ دو تین بجے اور بعض مرتبہ دوسرے روز صبح میں خبر ملتی ہے اس وجہ سے عوام میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح کی پریشانیوں کی وجہ سے چاند کے مسئلہ میں صحیح العقائد مسلمانوں کے دو فریق بن چکے ہیں، ایک فریق کے علماء اور عوام یہ چاہتے ہیں کہ کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کر لینا جائز ہے۔

جبکہ دوسرے فریق کے علماء اور عوام یہ جانتے ہیں کہ کسی بھی ایک ملک کو معین کر کے اس پر عمل کرنا جائز ہے۔ لہذا مراکش ہی پر عمل کرنا چاہئے۔

جو فریق دنیا بھر کے کسی غیر معین ملک پر رمضان المبارک شروع کر دیتا ہے اور کسی بھی غیر معین ملک کی خبر پر عید الفطر مناتا ہے کوئی ایک معین نہ کرنے کی وجہ سے ان کے ہمیشہ ۲۹ رہی روزہ ہوا کرتے ہیں اور اسی طرح شعبان اور عید الاضحیٰ بھی دنیا بھر میں سے کسی بھی غیر معین ملک پر مناتے ہیں اس فریق کے علمائے کرام کا یہ کہنا ہے کہ اس طرح پر عمل کرنے کے لئے ہمارے پاس مفتیانِ کرام کے فتاوے ہیں، مگر ہم اپنی ناقص رائے کے مطابق سمجھتے ہیں کہ اس طرح عمل کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ان حضرات نے شریعت سے آزاد ہو کر رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان مبارک عمل کو اپنے ہی اختیار میں کر لیا ہے۔

جبکہ دوسرے فریق کے مسلمان رمضان المبارک اور عیدین جیسی

عظیم الشان عبادات کو اپنے قبضہ میں لینے کے بجائے شریعت مطہرہ کا تابع بنا کر چاند کے بارے میں انگلینڈ کو دوسرے کوئی معین ملک کا تابع بنانا ضروری سمجھ کر آج تک مراکش پر عمل کرتے رہے ہیں اور مراکش سے تاخیر سے خبر موصول ہونے کی وجہ سے واقع ہونے والی تمام پریشانیاں برداشت کرتے ہوئے بھی رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان عبادات کو ادا کرتے رہے ہیں۔

مگر کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کرنے والے کی طرف سے عموماً مغرب سے متصل چاند کی خبریں شائع ہو جانے کی وجہ سے مراکش پر عمل کرنے والے مسلمانوں میں سے بھی کتنے حضرات مراکش کی خبر کا انتظار چھوڑ کر اس فریق کے ساتھ ہو لئے ہیں۔ اس وجہ سے ایک ہی شہر میں بسنے والے اور ایک ہی مسلک پر چلنے والے بلکہ ایک ہی مسجد کے مصلیوں میں اور ایک ہی گھر میں رہنے والے باپ بیٹوں اور بھائیوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر مراکش پر عمل کرنے والے مسلمان مورد لعن وطعن بنتے ہیں اور افتراق بین المسلمین کا الزام ان پر تھوپا جاتا ہے، ان تمام مشکلات کو مد نظر رکھ کر مراکش پر عمل ترک کر کے دوسرے معین ملک پر عمل کرنے کی غرض سے ایا سعودی عربیہ ہی پر رمضان المبارک اور عیدین میں عمل کریں تو اس میں کوئی حرج ہے؟ سعودی عربیہ کی خبر پر رمضان المبارک اور عیدین منانا جائز ہے؟ سعودیہ عربیہ اسلام کا مرکز ہے اور بفضلہ تعالیٰ حرمین شریفین کی وجہ سے عالم اسلام کے تمام مسلمانوں

کے دلوں میں اس کا احترام ہے۔اور چاند کا فیصلہ بھی حکومت کی طرف سے معین کردہ علمائے کرام پر مشتمل کمیٹی باقاعدہ شہادتیں ملنے کے بعد ہی کرتی ہے۔ رمضان المبارک اور عیدین جیسی عظیم الشان عبادات میں محکمہ موسمیات کی اطلاع قطعاً اعتبار نہیں کرتی ہے۔وہاں کی ہلال کمیٹی کی طرف سے چاند کے فیصلہ کرنے کے طور وطریق کیا ہیں؟ اور وہاں کے علمائے کرام کو محکمہ موسمیات سے کس قدر انقباض ہے۔

اس پر مطلع ہونے کے لئے منسلک مضمون ارسال خدمت ہے غالباً یہ مضمون ''الفرقان'' لکھنو کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔سعودی عربیہ کا ٹائم انگلینڈ کے ٹائم سے دو تین گھنٹے آگے ہونے کی وجہ سے چاند کی رویت کی خبر بہت جلد بڑی سہولت سے یہاں فراہم ہو جاتی ہے۔اور سعودیہ عربیہ جیسے ایک معین ملک پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ۲۹/روزے ہونے کا خطرہ بھی نہیں رہے گا۔ جبکہ مراکش پر عمل کرنے کی وجہ سے نہیں رہتا تھا۔اور سعودی عربیہ پر عمل کرنے کی وجہ سے امید ہے کہ وہ فریق جو دنیا بھر کے کسی بھی غیر معین ملک پر عمل کر کے رمضان المبارک اور عیدین مناتا رہتا ہے، وہ سعودیہ عربیہ کی خبر پر عمل کرنا شروع کر دے گا۔اس طرح صحیح العقائد مسلمانوں کا دوبارہ اتفاق واتحاد بھی انشاء اللہ ہو جائے گا۔جس کے آج لوگ بہت متمنی ہیں، مذکورہ بالا بیان کردہ تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے جواب سے نوازیں کہ سعودی عربیہ کی خبر پر رمضان المبارک اور

عیدین کے منانے کے بارے میں شریعت کا حکم کیا ہے؟

## نقل مضمون

سعودی عرب میں رویت ہلال۔ از ڈاکٹر مولانا عبد اللہ عباس ندوی

استاذ جامعۃ ام القریٰ مکہ مکرمہ۔

**نوٹ:** اب سے تقریباً دو سال پہلے اکتوبر ۱۹۸۱ء کے الفرقان کے شمارہ میں جناب ضیاء الدین لاہوری ایم، اے کا ایک مضمون بعنوان مسئلہ رویت ہلال جدید سائنسی تحقیق کی روشنی میں شائع ہوا تھا۔ اس میں انہوں نے ثابت کیا تھا کہ یہ خیال غلط ہے کہ سائنسی ترقی کے اس دور میں ماہرین فلکیات کے حساب سے رویت ہلال کی بالکل صحیح پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔

اس کے ثبوت میں انہوں نے یورپ کے مسلم ماہرین فلکیات کے بیانات نقل کئے تھے، جو ان کے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے بظاہر کافی تھے، مضمون کے آخر میں انہوں نے یہ بھی لکھا تھا کہ سعودی عرب میں تاریخ کا تعین رویتِ ہلال کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ حساب کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

اس عاجز (منظور نعمانی) کو چونکہ یہی معلوم تھا کہ سعودی عرب میں واقعی قمری تاریخ کا تعین رویت کی شہادت پر کیا جاتا ہے اور سرکاری تاریخ وہاں

کی جنتری کے حساب سے چلتی ہے، (جو پہلے سے تیار کر لی جاتی ہے اور دونوں تاریخوں میں کبھی کبھی فرق بھی ہوتا ہے،) اس لئے میں نے یہ سمجھا کہ غالباً ضیاء الدین صاحب کو وہاں کے تاریخ کے دہرے نظام کے بارے میں یہ تفصیل معلوم نہیں ہے اور انہوں نے جو لکھا ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے، اسی لئے مضمون کے ختم پر میں نے نوٹ لکھا۔ اس میں وضاحت سے وہاں کی تاریخ کے دونوں نظاموں کا ذکر کیا، اور لکھا کہ سرکاری جنتری تو آئندہ پورے سال کے شروع ہونے سے پہلے ہی تیار ہو کر شائع ہو جاتی ہے اور سرکاری کاموں اور بازاری کاروبار میں وہی چلتی ہے، وہ رویت کی بنیاد پر ہو بھی نہیں سکتی۔ کسی حساب اور قیاس ہی سے تیار کی جاتی ہوگی، لیکن واقعی قمری تاریخ کا تعین خاص کر رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا فیصلہ وہاں رویت ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

اس کے بعد ضیاء الدین صاحب نے دوسرا مضمون لکھا جس کا عنوان تھا ''عالم اسلام میں رویتِ ہلال پر مکمل اتفاق کا مسئلہ'' یہ مضمون دسمبر ۸۱ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا اس کے بعد انہوں نے تیسرا مضمون اس سلسلہ میں لکھا، جس کا عنوان تھا ''رویت ہلال اور سعودی عرب'' یہ جنوری ۸۳ء کے ''الفرقان'' میں شائع ہوا تھا، ان دونوں مضمونوں میں انہوں نے بظاہر بہت مدلل طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سعودی عرب میں رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا تعین رویت کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ حساب ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اور غلط بھی ہوتا ہے، ان دونوں

مضمونوں خاص کر آخری مضمون کے سامنے آنے کے بعد ضرورت محسوس ہوئی، کہ اس بارے میں پوری تحقیق کر کے اس کا نتیجہ الفرقان میں شائع کیا جائے، حسن اتفاق سے اب سے چند مہینہ پہلے ہمارے دوست ڈاکٹر مولانا عبداللہ عباس ندوی تشریف لائے جو تقریباً تیس سال سے مکہ معظّمہ ہی میں رہتے تھے اور اب وہیں کے شہری ہیں، اور اس وقت وہاں کے یونیورسٹی جامعہ ام القریٰ میں پروفیسر ہیں، میں نے ان کے سامنے اسی مسئلہ کا ذکر کیا، اور جنوری کا شمارہ بھی دیکھنے کے لئے دیدیا جس میں ضیاءالدین صاحب کا آخری مضمون شائع ہوا تھا۔ ان کو اس بارے میں ذاتی طور پر جو کچھ معلوم تھا وہ انہوں نے بتلایا، میں نے ان سے عرض کیا کہ ان معلومات کو مضمون کی شکل میں مرتب کر دیجئے تاکہ الفرقان میں شائع کیا جاسکے، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے انہوں نے وہ لکھ کر بھیج دیا، جو ذیل میں نذر ناظرین کیا جا رہا ہے۔ لیکن وہ "الفرقان" میں ابھی شائع نہیں ہوسکا تھا کہ اس سال کا وہ رمضان المبارک آگیا۔ جو چند ہی روز پہلے ختم ہوا ہے، مولانا موصوف نے پہلی رمضان کو مجھے مکہ مکرمہ سے خط لکھا اور وہاں کے ایک روزنامہ کے دو تراشے اس کے ساتھ بھیجے جس میں رویت ہلال کی خبر اور اس کے بارے میں سرکاری اعلان بھی شائع ہوا تھا، مضمون کے آخر میں مولانا موصوف کے اس مکتوب کا اقتباس اور دونوں تراشوں کا ترجمہ بھی شامل کیا جا رہا ہے، اس کے بعد اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی، سعودی عرب میں خاص کر رمضان، عید اور حج کی تاریخ کا تعین اور اعلان کسی حساب

کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا ہے۔رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اس طویل تمہیدی نوٹ کے بعد ناظرین کرام محترم ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی کا اصل مضمون ملاحظہ فرمائیں۔

(منظور نعمانی)

بسم اللہ والحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ

مملکت سعودی عرب میں رویت ہلال کا فیصلہ اوراعلان چشم سر سے چاند دیکھنے والوں کی شہادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔اورشہادتیں صرف ان لوگوں کی قبول کی جاتی ہیں،جن کے ثقہ اور معتبر ہونے کا یا تو قاضی کو براہِ راست علم ہو یا اس کے ثقہ ہونے کی شہادت ایسے معتبر لوگ دیں جن کی دیانت وامانت قاضی کو معلوم ہو، وہ شخص جو شاہد کے ثقہ ہونے کی تصدیق کرتا ہے اس کو مزکی کہتے ہیں، چنانچہ وہاں عدالتوں میں گواہ کے ساتھ مزکی بھی پیش ہوا کرتا ہے۔جیسا کہ سب جانتے ہیں، شریعت میں گواہی دو آدمیوں کی قبول کی جاتی ہے،سعودی عرب میں دو گواہوں کے ساتھ دو مزکی بھی ہوتے ہیں۔چاند کے سلسلہ میں اور خصوصاً رمضان عید اور حج کے مہینوں کے چاند میں تحقیق وتحری کا اہتمام معمول سے زیادہ سختی کے ساتھ ہوتا ہے۔عام طور پر دو گواہ نہیں بلکہ ایک جماعت اگر قاضی کے سامنے گواہی دیتی ہے، اس میں ثقہ اور معتبر لوگوں کے بیانات قلمبند ہوتے ہیں۔اکثر ان سے جرح بھی کی جاتی ہے۔پھر ان کی شہادتوں کو قاضی القضاۃ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

بادشاہ وقت کی توثیق کے بعد اس کا اعلان ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان مہینوں کے چاند کا اعلان متصلاً مغرب کے بعد کبھی نہیں ہوا، ہمیشہ کئی گھنٹہ کی تاخیر سے خبر آتی ہے، کہ رویت ثابت ہوگئی یا رویت ثابت نہیں ہوئی۔

لیکن سرکاری جنتری (تقویم ام القریٰ) یقیناً حساب کی روشنی میں تیار کی جاتی ہے، اور علماء فلکیات کی ایک کمیٹی ہے جو ہر سال اس کو تیار کرتی ہے۔ موجودہ عالم فلکیات جس کی سرکردگی میں یہ کام ہوتا ہے، ان کا نام ''الاستاذ عبد الرحیم ادریس کلنتی'' ہے۔ تمام سرکاری دفتری اور تعلیمی اداروں میں اسی جنتری کی بنا پر عمل درآمد ہوتا ہے، واضح رہے کہ وہاں صرف اسلامی قمری تاریخ پر عمل ہوتا ہے، لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ واقعی رویت ہلال سے جو تاریخ متعین ہوتی ہے اس سے یہ جنتری جو حساب کی بنیاد پر تیار ہوتی ہے، دونوں میں اختلاف رہا ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ آج تقویم کے لحاظ سے یہ تاریخ ہے اور رویت کے اعتبار سے یہ تاریخ ہے۔ یہ بات کسی ظن تخمین یا اندازہ کی بنیاد پر نہیں، بلکہ برسہا برس کے عینی مشاہدہ اور بلاواسطہ معلومات کی بنیاد پر عرض کررہا ہوں، اس بات کا امکان عقلی تو ہوسکتا ہے کہ رویت کی شہادت دینے والے اور ان کا تزکیہ کرنے والے سب کے سب جھوٹ پر متفق ہوگئے ہوں۔ اس وجہ سے وہاں کی تاریخیں غلط ہوتی ہیں۔ لیکن یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ کہ وہاں عید اور رمضان اور ذی الحجہ کی رویت کا اثبات کمپیوٹر کے حساب قرآن شمس وقمر کے

مفروضہ پر کیا جاتا ہے، کمپیوٹر کا جہاں تک تعلق ہے۔ وہ ابھی پوری طرح سعودی عرب میں رائج نہیں ہوا ہے تین سال سے سعودی ایئر لائن میں اس کا رواج ہوا ہے بعض کمپنیوں میں اور یونیورسٹیوں میں اس سے کام لیا جارہا ہے اور اب تو بعض وزارتوں نے بھی شروع کیا ہے، چاند کی رویت کے لئے جو معلومات کمپیوٹر میں FEED تخزین کئے جاسکتے ہیں، ان کا ابھی دور دور تک کوئی سراغ نہیں مل سکتا، ''الریاض'' میں کیا خبر شائع ہوئی ہے وہ میں نے نہیں دیکھی، گمان ہے کہ یہ ایک انفرادی رائے ہوگی کہ ایسا کیا جائے، لیکن اس کا یہ مطلب نکالنا کہ ایسا ہوگیا اور ہورہا ہے، اور گیارہ سال کے کچھ رکارڈ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب فرضی بات ہے صورتحال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، الفرقان کے شمارہ ماہ جنوری ۸۳ء میں جو مضمون ''ضیاء الدین لاہوری صاحب'' کا شائع ہوا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۳۹۵ھ اور ۱۳۹۸ھ کے ذی الحجہ کے چاند قران شمس وقمر سے پہلے دیکھ لئے گئے اگر ایسا ہے تو اسی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ قران شمس وقمر کی بنیاد کا مفروضہ غلط ہے، اس سلسلہ میں ایک بات اور وضاحت طلب ہے کہ مکہ مکرمہ میں چاند کہاں اور کیسے دیکھا جاسکتا ہے، جبکہ وہ پہاڑیوں سے گھری ہوئی ایک وادی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ قدیم میں مکہ مکرمہ کی ایک اونچی پہاڑی کی چوٹی پر سے لوگ چاند دیکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے ترکوں نے وہاں ایک مسجد بنادی تھی، جس کا نام مسجد ''الہلال'' پڑ گیا تھا، ناواقف حجاج

اس کو مسجد بلال کہتے ہیں اس پہاڑی کے علاوہ بحر مکہ (جو یمن کے رخ پر تیس کیلو میٹر دور ہے) اس کے ساحل سے بھی چاند دیکھے جاتے ہیں۔ شمالی مکہ میں تبوک وعمان تک ایک ہی افق ہے، وہاں سے بھی چاند دیکھنے کی اطلاع آیا کرتی تھی، اب پورے سعودی عرب میں ہر شہر میں چاند دیکھنے کی جگہیں مقرر ہیں اور لوگ کوشش بھی کرتے ہیں۔ خاص طور پر رمضان اور عید کے چاند دیکھنے کی کوشش کرنے والوں کو میں نے خود دیکھا ہے، تاکہ وہ دوسروں کو دیکھا کر اپنی سبقت کو قاضی سے بتا سکیں، میں نے لاہوری صاحب کے وہ مقالات نہیں پڑھے جس میں انہوں نے یورپ کے ماہرین فلکیات کی آراء بیان کر کے ثابت کیا ہے کہ میلاد ہلال BIRTH OF MOON کا وقت یقینی ہوسکتا ہے، مگر کسی ذریعہ سے اس کے بُروز APPEARENCE کا وقت جب کہ وہ چشمِ مجرد Naked eye سے نظر آسکے متعین نہیں کیا جاسکتا ہے چونکہ میرا موضوع نہیں ہے۔ اس لئے اس پر رائے زنی نہیں کرسکتا البتہ برطانیہ سے جو ہر سال عالمی تقویم المنارک کے نام سے شائع ہوتی ہے اس میں تو ہر افق پر چاند کی پیدائش اوراس کے ظاہر ہونے کا وقت دیا جاتا ہے۔ معلوم نہیں کہ موجودہ تحقیقات جن کا ذکر ''لاہوری صاحب'' نے فرمایا ہے، وہ اس جنتری سے معلومات سے کس حد تک متفق ہیں، بہرحال یہ مفروضہ اپنی جگہ پر قطعاً صحیح نہیں ہے کہ سعودی عرب میں اب یا کبھی کبھی رویت کا اعلان حساب واعداد کی روشنی میں مشینی (کمپیوٹر) یا

غیر مشینی ذریعہ سے کیا گیا ہے، ہاں کسی اور سبب سے غلطی ہو رہی ہو، اس کا امکان عقلی ہوسکتا ہے۔ ولا ازکّی علی اللہ أبدا.

ڈاکٹر مولانا محمد عبداللہ عباس ندوی نے اپنے ایک تازہ مکتوب مؤرخہ یکم رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۱ جون ۸۳ء یوم دوشنبہ میں جس کا اوپر نوٹ میں ذکر کیا گیا ہے تحریر فرمایا ہے۔ آج گیارہ جون کو یہاں (مکہ مکرمہ میں) پہلی رمضان ہے تقویم (سرکاری جنتری) میں آج ۳۰ شعبان ہے، لیکن کل چاند نظر آ گیا اور گواہیوں کے طویل مرحلوں کے گذرنے کے بعد رات کے ایک بجے توپیں دغنا شروع ہوئیں اور ٹیلی ویژن پر اعلان ہوا آج صبح کے اخبارات میں جو سرکاری بیان شائع ہوا ہے اس کا تراشہ خدمت عالی میں بھیج رہا ہوں میری غرض صرف یہ ہے کہ لاکھوں انسانوں کے روزے اور حج کو مشتبہ قرار دینے والی بات کی تردید ہو جائے اور بندگانِ خدا کو اس بارے میں اطمینان ہو، یہ دونوں تراشے جدہ سے شائع ہونے والے روزنامہ المدینہ کی پہلی اور دوسری رمضان کی اشاعتوں کے ہیں، ان کے ترجمہ ذیل میں درج ہیں:

(۱) ''جدہ'' کل شام رمضان کا چاند نظر آ جانے کی وجہ سے آج یہاں ماہ مبارک شروع ہو گیا۔ اس بارے میں جاری ہونے والے فرمان شاہی کا متن درج ذیل ہے۔

(عدالت عالیہ، مجلس قضاء اعلیٰ) کے نزدیک معتبر عینی شاہدوں کی

شہادت کی بنا پر شرعی طور پر رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ کے آغاز کا آج ہفتہ کی رات (گیارہ جون ۸۳ء) سے ثبوت ہوگیا ہے، لہٰذا کل ہفتہ کا دن رمضان المبارک کا پہلا دن ہوگا (روزنامہ المدینہ جدہ یکم رمضان ۱۴۰۳ھ ۱۱/ جون ۸۳ء) اسی اخبار المدینہ کے اگلے دن کی اشاعت میں ایک نوٹ لکھا جس کا ترجمہ ہے۔

## رمضان کے آغاز کے اعلان میں تاخیر اور اس کے دلچسپ نتائج

اس سال ہلال رمضان کی رویت کے اعلان میں تاخیر کے دلچسپ نتائج سامنے آئے یاد رہے کہ یہ تاخیر کئی وجہ سے ناگزیر ہوئی ہے۔سب سے بڑی وجہ وہ کارروائیاں ہیں، جو ثبوت رویت کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔مثلاً شرعی عدالت کے سامنے رویت کی شہادت کا آنا پھر اس شہادت کے سلسلہ میں شرعاً قابلِ اعتبار ہونے کا اطمینان، ان دونوں مرحلوں کے بعد تیسرا مرحلہ ہوتا ہے کہ وہ عدالت جس کے سامنے شہادت پہونچتی ہے، وہ رویت ہلال کے اعلیٰ ذمہ داروں کو اطلاع پہنچاتی ہے، ظاہر ہے کہ ان سب کاروایوں میں وقت لگ ہی جاتا ہے۔اور جب کبھی رویت کے اعلان میں دیر ہوتی ہے، کوئی نہ کوئی دلچسپ واقعہ ضرور پیش آتا ہے، مدینہ منورہ کے بڑی عمر کے باشندوں کو یاد ہوگا ایک مرتبہ رمضان کے آغاز کی خبر توپ کے گولے کے ذریعہ اس وقت ملی تھی جبکہ آدھا دن

گذر چکا تھا۔ اور لوگ دوپہر کے کھانے کی تیاری کر رہے تھے۔ اسی طرح ایک لطیفہ ہمارے اخبار کے ایک کارکن کے ساتھ اب پیش آیا۔ وہ کل رات دس بجے تک رویت کے اطلاع کی انتظار کے بعد سو گئے اور صبح معمول کے مطابق نماز فجر کے بعد ناشتہ کر کے باہر نکلے تو بازار بند دیکھا۔ اس سے ان کو کچھ شبہ ہوا۔ اتنے میں ایک دوست نے ان کو رمضان المبارک کے آغاز کی مبارکباد دی، تب ان کا شبہ یقین سے بدلا۔

روزنامچہ المدینہ جدہ دو رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ ۱۲ر جون ۸۳ء۔

## اسی موضوع سے متعلق کچھ مزید

راقم سطور نے اسی رمضان المبارک میں حضرت مولانا زکریا نور اللہ مرقدہٗ کی آپ بیتی کی تلخیص کا کام کیا جیسا کہ معلوم ہے حضرت کے قیام زندگی کے آخری دس سالوں میں ''حجاز مقدس'' زیادہ تر ''مدینہ منورہ'' میں رہا۔ آپ بیتی میں کئی جگہ رمضان عید یا حج کے چاند کے بارے میں حضرت شیخؒ کے بیانات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی تاریخ کا فیصلہ اور اعلان کسی حساب کی بنیاد پر نہیں جبکہ رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ رمضان المبارک ۸۹ھ کے نصف اول میں حضرت شیخؒ کا قیام ''مکہ مکرمہ'' رہا، اور نصف آخر میں ''مدینہ منورہ''، آخری عشرہ کا اعتکاف بھی ''مسجد نبوی'' میں فرمایا۔

آپ بیتی میں حضرت نے لکھوایا ہے ، بیس رمضان کی شام سے اعتکاف کیا ۲۹ر کا چاند ہوا، عشاء کی نماز کے بعد ''قاری صاحب'' نے بھرائی ہوئی آواز میں اعلان کیا، کہ شہادت شرعیہ سے رویت ثابت ہوگئی اور رمضان ختم ہوگیا۔ آپ بیتی ۲۹۴۴ اور آپ بیتی ۵ میں ۱۳۹۳ھ کے ''مدینہ منورہ'' کے قیام کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شیخ نے فرمایا ہے، شروع رمضان میں چونکہ رویت کا ثبوت دیر میں ہوا تھا اس لئے پہلی شب میں قرآن شریف شروع نہیں ہوا تھا، آپ بیتی ۵ ص ۳۱، اسی آپ بیتی ۷ میں ۱۳۹۷ھ کے حج کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: ۴ر ذی الحجہ کو ٹیلی ویژن وغیرہ پر اعلان ہوا کہ تاریخ بدل گئی اور اب حج بجائے ۲۰ر نومبر کے ۱۹ نومبر کو ہوگا۔ آپ بیتی ۷ ص ۲۳۵۔ ظاہر ہے کہ تاریخ کی اس تبدیلی کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حج بجائے بعد میں ایک دن پہلے رویت کی شہادت فراہم ہوگئی، اب کمپیوٹر یا کسی بھی حساب سے رویت کا فیصلہ کیا جاتا تو تاریخ کی تبدیلی اور اسی طرح دیر سے ثبوت فراہم ہونے کا کوئی امکان ہی نہ ہوتا۔ حضرت شیخ کی آپ بیتی میں ان کے علاوہ بھی اسی طرح کی متعدد مثالیں ہیں، بہرحال ان چیزوں کے سامنے آجانے کے بعد اس میں شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ سعودی عرب میں قمری تاریخ کا فیصلہ واقعی رویت ہلال کی شہادت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، جو صحیح شرعی طریقہ ہے۔'' واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل'' بعد کا اضافہ، مندرجہ بالا سطروں پر یہ مضمون ختم ہوگیا تھا کتابت بھی

ہوچکی تھی کہ مولانا عبداللہ عباس ندوی کے بھیجے ہوئے اخبار المدینہ مؤرخہ ۳۰ رمضان کو شوال کا چاند نظر نہ آنے کی بنا پر تیسویں روزہ کا اعلان ہے اس خبر کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے۔

طائف مجلسِ اعلیٰ کے سربراہ ''شیخ صالح الحیدان'' نے اخبار ''المدینہ'' کو بیان دیتے ہوئے کہا کہ اتوار کا دن رمضان کا آخری (تیسواں) دن ہوگا۔ اور عید الفطر کل دوشنبہ کو ہوگی، انہوں نے کہا کہ مجلس کے سامنے شوال کے چاند کی رویت کی کوئی شہادت نہیں آئی، اس لئے اتوار کے دن تیسواں روزہ رکھا جائے گا۔ کیونکہ رویت نہ ہونے کی صورت میں تیس دن پورے ہونے کے بعد ہی مہینہ کو ختم قرار دیا جاسکتا ہے، دوسرا تراشہ اخبار ''المدینہ'' (تیس رمضان) کے اداریہ کا ہے، جس کا عنوان ہے ''رویت ہی ثبوت ہلال کی بنیاد ہے''۔

اخبار ''المدینہ'' کے فاضل ایڈیٹر نے اپنے اس ادارتی کالم میں سعودی عرب بلکہ پورے عالم اسلام کی معروف مستند شخصیت ''شیخ عبداللہ ابن باز'' کے ایک بیان کا ذکر کیا ہے، جس میں بقول فاضل ایڈیٹر شیخ نے واضح اور دوٹوک انداز سے یہ بات کہی ہے کہ فطری طور پر چاند نظر آنے پر ہی، مکمل بھروسہ کیا جاسکتا ہے اگرچہ رسدگاہوں اور دوسرے آلات سے مدد لینے کی ممانعت نہیں ہے، لیکن ان چیزوں پر اعتماد اور ان کو رویت کا معیار قرار دینا اس طور پر کہ رویت ان مشینی آلات کی شہادت کے بغیر تسلیم ہی نہ کی جائے قطعاً ممنوع ہے۔ (شیخ نے اپنے بیان میں

ان حسابات کی روشنی میں چاند کی پیدائش ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرنے والوں کے درمیان اکثر واقع ہونے والے اختلاف رائے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان مصنوعی وسائل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا) آگے چل کر فاضل ایڈیٹر نے ''شیخ عبداللہ ابن باز'' کے مذکورہ بالا بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے مزید لکھا ہے کہ شیخ کے اس بیان سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی ہے کہ مملکت سعودیہ میں گذشتہ سالوں کی طرح اس سال بھی رویت کا ثبوت شرعی طور پر ہی ہوا، بہرحال مندرجہ بالا واقعاتی شہادتوں اور شیخ ابن باز کے اسی واضح بیان کے بعد صرف حساب پر اعتماد کرتے ہوئے یہ کہنا کہ سعودی عرب میں رویت ہلال کا مسئلہ تمام تر غیر شرعی اصولوں پر طے ہوتا ہے، اس احتیاط کے خلاف ہے جو ہمارے دین کے اہم تعلیمات میں سے ہے۔ خصوصاً ایک ایسے مسئلے میں جس سے دنیا بھر کے مسلمانوں میں اپنے حج کے بارے میں شک وشبہ پیدا ہوجائے۔

**الجواب:**

روزہ وافطار کے سلسلہ میں دو حدیثیں بنیادی ہیں: (۱)''صوموا لرویتہٖ وافطروا لرؤیته''۔(۲)''الشهر هكذا او هكذا الحديث''۔ لیکن رویت ہر ایک جگہ اور ہر ایک کے لئے ممکن نہیں، اسی وجہ سے حضرات فقہاء نے ان احادیث کی روشنی میں روزہ وافطار کی تین صورتیں بیان کی ہیں: (۱) شہادت علی الرؤیۃ۔ (۲) شہادت علی شہادۃ الرؤیۃ۔ (۳) شہادت علی

قضاء القاضی۔ پہلی صورت کا تحقق آنجناب کی تحریر کردہ تفصیلات کے مطابق غیر ممکن ہے، لہٰذا دوسری یا تیسری صورت میں سے کسی بھی ایک صورت کے ذریعہ حدود شرعیہ کے اندر مراکش یا سعودیہ عربیہ کی رویت معتبر ہے، لیکن سعودیہ کی رویت کا اعتبار قاطع نزاع اور جامع المسلمین ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسر ہی کا اعتبار کیا جائے۔

آنجناب کے ارسال کردہ پمفلیٹ اور مخدوم ومکرم حضرت مولانا ''نعمانی'' صاحب دامت برکاتہم کی تحریر اور مولانا ''عبد اللہ عباس ندوی'' صاحب استاذ ''جامعہ ام القریٰ'' کی بیان کردہ تفصیلات کے مطابق حکومت سعودی عرب شرعی ضابطہ کی پابندی کرتی ہے، لہٰذا اگر شرعی ضابطہ کے تحت وہاں کی رویت موصول ہوسکتی ہے تو بالکل اعتبار کیا جائے باقی بے سند افواہوں کی بھی کمی نہیں، لیکن ان کی طرف سے صرف نظر ضروری ہے۔

# تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت، مولانا، الحاج، حافظ، قاری، **مفتی حبیب اللہ** صاحب قاسمی دامت برکاتہم چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی، دارالعلوم دیوبند کے اکابر فضلاء میں سے ہیں۔ جنہوں نے پوری زندگی خدمت دین، تبلیغ دین، اشاعت دین کے لئے وقف کردی ہے۔آپ کی شخصیت اہل علم، اہل افتاء، اہل تدریس، اہل خطابت، اہل قلم میں معروف ومشہور ہے۔آپ نے میزان سے دورۂ حدیث بلکہ افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی تعلیم ایک زمانہ تک دی ہےاور دے رہے ہیں۔تمام علوم وفنون پرآپ کی نگاہ ہےآج آپ کے ہزاروں ہزار فیض یافتہ تلامذہ ہند وبیرون ہند ہمہ جہت دینی وعلمی خدمات میں مصروف ہیں۔

آپ کے رشحات قلم کی تعداد ۴۰ ہےجن سے دنیا استفادہ کررہی ہے۔ بالخصوص التوسل بسید الرسل، نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین، اُحب الکلام فی مسئلۃ السلام، جذب القلوب، مبادیات حدیث، حیات حبیب الامت (اول، دوم، سوم، چہارم)، حضرات صوفیاء اوران کا نظامِ باطن، تصوف وصوفیاء اوران کا نظام تعلیم وتربیت، حبیب السالکین، حبیب العلوم شرح سلم العلوم، صدائے بلبل،

حبیب الفتاوی، رسائل حبیب (جلد اول، دوم)، تحقیقات فقہیہ، التوضیح الضروری شرح القدوری، ملفوظات حبیب الامت (جلد اول و دوم)، اک چراغ، جمال ھمنشیں، جیسی اہم تصنیفات ہزاروں علماء سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔ ان میں خاص طور پر حبیب الفتاوی کی آٹھ جلدیں جدید ترتیب، تعلیق وتخریج کے ساتھ مکمل ومدلل اہل افتاء ودارالافتاء کے لئے سند کی حیثیت حاصل کرچکی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آپ اساسی ارکان میں سے ہیں، اور مسلم پرسنل لاء بورڈ کے مدعو خصوصی ہیں، الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے بانی و صدر ہیں۔ جس کے تحت درجنوں مکاتب غریب علاقوں میں چل رہے ہیں اور مساجد کی تعمیر کا کام ہورہا ہے اور غرباء ومساکین و بیوگان کی ماہانہ وسالانہ امداد کی جاتی ہے۔ **جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور**، سنجرپور، اعظم گڈھ یوپی، انڈیا کے بانی ومہتمم اور شیخ الحدیث ہیں۔ جامعہ کے دار الافتاء والقضاء کے آپ رئیس وصدر ہیں، اور ہندوستان کے دیگر بہت سے اداروں کو آپ کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے، دینی، علمی، ملی خدمت آپ کا طرۂ امتیاز ہے۔

**روحانی** اعتبار سے آپ کا تعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا **محمد زکریا** صاحب نوراللہ مرقدہ سے ہے اور ایک طویل زمانہ تک ان کی صحبت میں رہنے اور اکتساب فیض کا موقع آپ کو دستیاب ہوا ہے، بعد کے اکابرین میں حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ وحضرت قاری **صدیق**

**احمد** صاحب باندویؒ وحضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ کی خدمت میں رہنے اور فیوض وبرکات کے حاصل کرنے کا ایک طویل زمانہ تک شرف حاصل رہا ہے۔اورالحمدللہ حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا **عبدالحلیم** صاحب جونپوریؒ سے **اجازت بیعت** بھی حاصل ہے۔روحانی اعتبار سے آپ کے فیض یافتہ ہزاروں ہزار افراد ہندوبیرون ہند میں پھیلے ہوئے ہیں۔آج تک سیکڑوں حضرات آپ سے اجازت بیعت حاصل کرچکے ہیں جو خانقاہی نظام سے وابستہ ہیں۔

میدان خطابت میں اللہ پاک نے آپ کو خصوصی ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ کا خطاب ''از دل خیزد بر دل ریزد'' کا مصداق ہوتا ہے،آپ کے خطابات کی مستقل سی ڈی ہندوبیرون ہند میں پائی جاتی ہے۔اورانٹرنیٹ پر بھی آپ کے خطابات موجود ہیں،جن سے ایک عالم مستفید ہورہا ہے۔

(Go You Tube Print Mufti Habibullah Qasmi)

الغرض آپ بہت سے خصوصیات کے حامل ہیں،اللہ پاک نے بے پناہ خوبیوں کا مالک بنایا ہے،اللہ پاک ہم سب کو حضرت والا کی قدردانی کی توفیق عطا فرمائے اورآپ کے علوم وفیوض سے مستفید ہونے کی سعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔





# MAKTABA-AL-HABIB


JAMIA ISLAMIA DARUL ULOOM

MUHAZZABPUR P.O.SANJARPUR DISTT. AZAMGARH U.P. INDIA

Mobile: 09450546400